ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Studia Sociologica Upsaliensia
12

THOMAS CONIAVITIS

IRRATIONALITET – RATIONALITET
Max Weber – Georg Lukács: en uppgörelse

UPPSALA 1977

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Studia Sociologica Upsaliensia
12

THOMAS CONIAVITIS

IRRATIONALITET – RATIONALITET
Max Weber – Georg Lukács: en uppgörelse

UPPSALA 1977

Distributor:
Almqvist & Wiksell International
Stockholm – Sweden

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© Thomas Coniavitis 1977
ISBN 91-554-0682-3
ISSN 0585-5551

Printed in Sweden by
Uppsala Offsetcenter ab 1977

Några av de personer som har bidragit till att det här arbetet har genomförts vill jag här särskilt nämna och tacka.

Björn Eriksson, tf professsor vid sociologiska institutionen i Uppsala, har som min handledare följt arbetets utveckling med stort intresse. Hans granskning har fört fram i ljuset aspekter som jag annars inte skulle ha sett. Kaj Håkansson, docent vid sociologiska institutionen i Uppsala, har som dubbelläsare kommit in i mitt arbete på ett tidigt stadium och bidragit med klargörande synpunkter. Folke Leander, fil dr, har skänkt klarhet åt min text och fått mig att se en levande tradition och kontinuitet där jag bara såg osammanhängande produkter. Tanasis Papadopoulos, fil dr, har varit en stor tillgång för mig, i synnerhet genom våra diskussioner om Lukács. Lotta Gellerstedt har med sitt stöd, sin språkliga omformulering och kritiska granskning möjliggjort att mitt arbete blivit färdigt. Sven Eliaeson, Mats Franzén, Tor Larsson, Tommy Törnqvist och Lars Udéhn har kommit med många värdefulla synpunkter. Jag vill också tacka Göran Ahrne, Peter Ekegren, Hedvig Ekerwald, Heimo Lappalainen och Richard Vincent. Slutligen ett varmt tack till de doktorander vid sociologiska och socialantropologiska institutionerna som under flera år har bidragit till en gemenskap och en forskarmiljö som för mig varit avgörande och mycket stimulerande.

Uppsala i oktober 1977
Thomas Coniavitis

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548926_0011

INNEHÅLL

INLEDNING 7
1. Weber som klassiker 7
2. Avgränsning av ämnet 8
3. Disposition 11
Noter 14

INTRODUKTION 17
1. De tre perioderna 17
2. Hermeneutiken 26
Noter 34

KAPITEL I – "WISSENSCHAFT ALS BERUF" 39
Noter 51

KAPITEL II – PÅ JAKT EFTER EN NY KATEGORI 54
1. Den spruckna spegeln 54
2. Metodologiska konsekvenser 61
3. "Erlebnis" 65
Noter 71

KAPITEL III – "ANTIPOSITIVISTER" 74
1. Distinktionen mellan kultur och natur 74
2. "Neokantianer" 81
Idiografiskt – Nomotetiskt 81
Subjektets anatomi; en legitimering av metodologisk individualism. 84
Noter 91

KAPITEL IV – SUBJEKT OCH RATIONALITET; KONKRETISERING HOS WEBER 96
1. "Erklären" och "Verstehen" hos Weber 96
2. Att avgränsa det sociologiskt relevanta forskningsobjektet 100
3. Rationalitet 104
Teoretisk rationalitet 108
Praktisk rationalitet 112
Noter 117

KAPITEL V – TILLBAKA TILL "WISSENSCHAFT ALS BERUF": KRITIK 122
1. "Wissenschaft. . .": kritik 122
2. ". . .Beruf": kritik 130
Noter 140

KAPITEL VI – GEORG LUKÁCS 143
1. ". . .två själar. . ." 143
2. Att förändra världen 148
3. Lukács metodologi 151
4. En jämförelse mellan Weber och Lukács 157
5. Från rationalitet till reifikation 162
Noter 173

AVSLUTNING: EN UPPGÖRELSE 177
Noter 184

SAMMANFATTNING 186

SUMMARY 195

LITTERATURLISTA 204

INLEDNING

1. Weber som klassiker

I varje historisk epok då sådana slagord som "tillbaka till klassikerna" och "tillbaka till källorna" hörs, så är det ofta relaterat till ett försök att befria sig från en dominerande tradition, från något som kanske själv grundar sig på dessa källor och på dessa klassiker som nu åberopas.[1] Renässanstänkarnas intresse för och "återupptäckt" av klassikerna t ex stod i samband med försöken att finna nya vägar och att befria sig från traditionens tyranni, den tradition som hade som grundval dessa klassiker, och som hade utvecklats i relation till dessa.

Detta slag av slogans började spridas bland samhällsvetarna och i synnerhet bland sociologer i slutet av 1960-talet. Vad som är intressant att notera i detta fall är att även under sådana "självkritiska" perioder då inte bara en person utan en hel vetenskap, eller kanske t o m ett helt vetenskapsblock, ställer sitt arbete inför domstol, även under sådana perioder tränger det ideologiska elementet in och ger klassikerstatus åt falska sådana, liksom motsatsen.

Jag delar den gamla "klassiska" uppfattningen om vad som är klassiskt, d v s att det är något *autentiskt,* som utgör början och som skapar *tradition* efter sig, något som alltså sedan används som princip för tillämpning. Den hellenistiska periodens användning av det grekiska tänkandet från 400- och 300-talen före Kristus är det mest auktoritativa exemplet, och kanske det första i den västerländska kulturen, på "klassiskt".

Utan att förneka Webers storhet och utan att undervärdera hans tänkandes kraft eller förneka hans inflytande på den sociologiska verksamheten, så vill jag från början säga ifrån att jag alltid har haft lite svårt att se Weber som en sociologins klassiker. För mig är han en av de tänkare som – trots att intellektuell verksamhet kretsar runt dem – vandrar ensamma och därigenom har lite lättare för att trotsa gamla vägar och lite svårare att bana nya. Även om man accepterar sådana uttalanden som Jaspers att "in Max Weber ist philosophische Wirklichkeit"[2] så innebär inte det nödvändigtvis att det finns något autentiskt element hos Weber och jag upplever Weber liksom påtvingad som klassiker.

Jag har flera skäl för att beröva Weber hans epitet "klassiker". Jag ifrågasätter alltså här det *autentiska* i Webers arbete.[3] Det autentiska tänkandet hos honom är mycket begränsat. Sådana grundstenar som "verstehen" är endast en del av den redan utvecklade hermeneutiken, vilken Weber i övrigt skär bort. Och detta med "generalisering", som man brukar lyfta fram som en av Webers för-

tjänstfulla insatser: detta "nya" element introducerade Weber inom den tradition som han tillhörde och andra, inom samma tradition, gick i polemik mot detta "nya". Men "generalisering" var inte något nytt för sociologin eller för samhällsvetenskaperna – utan tvärtom något sedan länge accepterat och t o m kanske överbetonat under positivismens olika utvecklingsfaser. Rickerts kritik mot Webers återupptagande av "generalisering" är välkänd: "Da fängt der Kerl schon wieder an zu generalizieren!" (Då börjar karln generalisera igen!).[4]

Ser man på den borgerliga sociologins utformning och utveckling så är inte Webers betydelse avgörande och han är inte *traditionsskapande,* ty intresset för honom börjar först efter det andra världskriget, d v s då den borgerliga sociologins tradition redan hade formats. Före trettiotalet citeras Weber mycket sällan, för att inte säga aldrig, i den amerikanska sociologin vars dominans är obestridlig och genom vilken Weber blivit känd utanför Tyskland.[5] Det var med Talcott Parsons bok "The Structure of Social Action" (1937)[6] och den uppmärksamhet den fick som det stora intresset för Weber började. Webers roll i den europeiska, och speciellt då den tyska, sociologin är betydelsefull men inte större än många andras.[7]

Allt detta stärker mig i min uppfattning om Weber, nämligen att han inte är och inte heller kan bli en sociologins klassiker. Han är däremot en epigon – en av de sista – från den fas av det tyska tänkandet som hade sin början i början av 1800-talet och som slutade (alltmedan effekterna fortsatte att finnas kvar) någon gång i början av vårt århundrade. Ja, lik en epigon[8] från den hellenistiska epoken vars särdrag var samlandet av kunskaper och eklekticism. Ja, lik en epigon som reproducerade och imiterade den klassiska perioden samtidigt som han genomsyrades av det rationalistiska tankesättet – som en nödvändig kompromiss mellan olika strömningar i en värld av folk-, guds- och idéförflyttningar.[9]

Vad som verkligen är nytt hos Weber är en *ny användning,* en ny *kombination,* av redan existerande element; dels det metodologiska, dels det teoretiska (t ex rationalitet) elementet. Det är denna konstruktion, denna kombination, som är Webers äkta och specifika skapelse, och som ska behandlas i detta arbete.

2. Avgränsningen av ämnet

Här ska inte göras någon historisk beskrivning av den "Methodenstreit"[10] i vilken Webers teser har formats och inte heller av den polemik i vilken han formulerade dem. Här ges en presentation och en kritisk granskning av de begrepp med vilka Weber vill utrusta den som vill studera den sociala verkligheten. I denna kritik gör jag inte omedelbart någon jämförelse mellan Weber och andra samhällsteoretiker för att därigenom visa hans sociologis begräns-

ningar och möjligheter – en sådan jämförelse görs i det sista kapitlet. Jag ska inte heller ta vägen till verkligheten för att därigenom peka på aspekter av det samhälleliga som empiriskt kan konstateras och som hans sociologi inte har något att förtälja oss om. Nej, detta är i stor utsträckning en immanent studie. Genom denna immanenta väg som jag har valt ska jag försöka visa att Webers sociologi inte kan studera det den gör anspråk på att kunna studera, d v s jag ska påvisa inre logiska motsägelser vilka omöjliggör ett accepterande av hans teoretiska och metodologiska tänkande som en helhet. Det som brukar påpekas i detta sammanhang är att alltmedan Weber framhöll att sociologins uppgift är förståelse av människors handlingar genom studium av den subjektiva meningen hos aktörerna, så var han själv den förste att försumma detta i sina mer substantiella arbeten. Webers arbete öppnar alltså två möjligheter: Antingen accepterar man studiet av aktörers subjektiva mening som sociologins uppgift, med dess begränsade möjligheter – och då får Webers substantiella studier betraktas som allmänna kommentarer, som råmaterial, som förvetenskapliga studier som kräver vidare bearbetning – eller också accepterar man Webers substantiella arbeten som en grundval och försöker att gå vidare på samma spår – men då får man lämna allt som handlar om subjektiv mening åt sidan.

I det här arbetet ska jag försöka lyfta upp denna spänning till ett högre plan, till hans *metodologi* och hans *teoretiska* resonemang om *rationalitet,* som genomsyrar även hans specifika studier. Det är verkligen inte så lätt att syssla med Webers metodologi och hans resonemang kring detta, dels beroende på Weber själv dels beroende på de som kommenterat hans arbete. Problematik finns redan i frågor om huruvida man överhuvudtaget kan acceptera Webers metodologiska insatser som en koherent enhet.[11] De metodologiska texterna, som har samlats i "Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre", har tillkommit under olika perioder och många gånger i ett polemiskt syfte. Den vanligaste uppfattningen är att Weber har gjort tre metodologiska insatser.[12] En av dessa är hans subjektorienterade metodologi, hans reduktionism till metodologisk individualism. En annan är hans värde-neutralitet och den tredje är hans ideala typer. Men om man tränger djupare in på dessa områden så upptäcker man nya metodologiska tendenser och element som kräver en annan kategorisering av hans insatser. John Rex avgränsar t ex fyra olika tendenser[13] som på skilda sätt har påverkat Webers tänkande under den trettio år långa period som han var verksam. Dessa påverkningar har kommit från Rickert, från Dilthey, från positivismen och från Simmel, enligt Rex. Man vill kanske säga att denna något förvirrade bild som man får genom att läsa Webers kommentatorer endast är en fråga om olika definitioner, men riktigt så enkelt är det inte ty om man t ex studerar Webers ideala typer i hans arbeten så finner man att dessa inte är desamma överallt:

> "The notion of ideal types is the methodological notion most frequently associated with the name of Weber. But, as it is usually formulated, it appears to have little relationship to the way in which what are later called ideal types are actually used in Weber's Wirtschaft und Gesellschaft. It is important therefore to distinguish this notion from the structural emphasis of the later work."[4]

Inför denna situation med olika tolkningar och mycken förvirring – till vilken Weber inte är oskyldig – ska jag försöka att i detta arbete täcka flera aspekter på sina olika nivåer för att därigenom undvika den del av förvirringen som beror på en sammanblandning av dessa olika nivåer. Jag kommer främst att sysla med den mest centrala av Webers metodologiska insatser, hans subjektorienterade metodologi, och jag kommer också att ta upp hans värde-problematik och – men i betydligt mindre utsträckning – hans ideala typer.

En liknande situation, med olika tolkningar och stor förvirring, kan man också konstatera att det föreligger beträffande Webers rationalitetsbegrepp. Rationaliteten genomtränger hela Webers tänkande från påståenden om verkligheten till metodologiska resonemang. Det finns närvarande i den enskilda människans handlande och till den mest övergripande historiefilosofiska uppfattningen om den västerländska kulturens utveckling." Det skulle vara en mycket svår uppgift att ur Webers arbete ta fram en allmängiltig definition av rationalitet och går man till hans kommentatorer så blir man lätt förvirrad. Jag har här ovan använt uttrycket "teoretiskt resonemang om rationaliteten" för att på så sätt kunna täcka in alla olika specifika tillämpningar och alla olika områden där Webers rationalitetsproblematik förekommer. Men – för att återkomma till vad jag sagt ovan – jag är här mest intresserad av relationerna mellan Webers subjektorienterade metodologi och hans rationalitet.

Det är verkligen ett självdestruktivt resonemang som Weber för, och ofta har jag undrat om han i sin bittra ironi inte var medveten om detta; jag undrar om han inte med detta till de efterkommande har lämnat sin protest mot en värld som hela tiden går mot en ökad rationalitet och som lämnar mindre och mindre utrymme för människan. Rationalitet, i Webers uppfattning, påminner om ett vaxljus. Liksom ljusets levande flamma lyser upp mörkret, så avmystifierar (Entzauberung) också rationaliteten världen; men liksom vaxljuset lyser genom att förtära sig självt, så avlägsnas också de subjektiva, individuella bestämningarna från de områden som ockuperas av rationaliteten – denna människans produkt! Och så avlägsnas också den sociologi, som tar sin utgångspunkt i subjektet, från de områden som rationaliseras.

Diskussionen i det här arbetet ska föras på två nivåer, en metasociologisk och en sociologisk. Ett försök ska också göras att täcka in det historiska perspektivet och den logiska konsistensen. Det är nödvändigt, inte bara för att sätta in detta arbetes ämne i sitt historiska sammanhang, d v s inte bara för att visa

hur de olika element som tänkandet ifråga utgörs av har formats, att börja med Hegel och tiden efter honom. Detta är också ett metodologiskt krav i den meningen att det inte finns någon annan väg till förståelse än att ställa in det specifika studieobjektet i det sammanhang eller i den helhet vartill det hör. Weber skulle kanske säga att det är ett försök till förståelse "på meningens adekvata nivå" (Sinnzusammenhang). Att börja med Hegel och utvecklingen därefter syns mig nödvändigt dels för att de tankegångar som föregår Weber har utvecklats genom en brytning med Hegels tänkande, dels för att Lukács – då han försökte att överskrida något av den så uppkomna problematiken – kommer tillbaka till Hegel.

Men distansen mellan Lukács och Hegel är lika stor som mellan nyhistoricismen och Hegel. Denna distans, utsagd i Vicos tes, formuleras som ett nyckelbegrepp i ordet *handling* hos både Weber och Lukács. Croce slår fast:

> "The new Historicism accepts, extends, deepens and applies Vico's principle that men know only that which they do (consequently all that they know is their own history which they made themselves)."[16]

Problematiken kring rationalitet fortsätter hos den unge Georg Lukács. Här tvingas man återigen att beakta förhållandet mellan metodologi och rationalitet. Men medan spänningen mellan metodologi och rationalitet hos Weber var en logisk konsekvens av hans inställning till den mer genomgripande dikotomin mellan subjekt och objekt, som genomsyrade det tyska tänkandet, så kan man hos Lukács se ett medvetet försök att överskrida just denna dikotomi, vilket leder honom tillbaka till Hegel. Frågan är om Lukács lyckades med att överskrida denna spänning, och den kan besvaras på flera sätt. Men frågan bör formuleras som hos Weber. Lyckades Lukács lösa problemet inom ramarna för det teoretiska sammanhang som han själv förespråkade? Eller har problemet förflyttats till ett högre plan och skapat en annan spänning mellan å ena sidan det teoretiska sammanhang som Lukács förespråkade, d v s marxismen, och å andra sidan hans slutsatser och de premisser ur vilka dessa härleds?

3. Disposition

Dispositionen av detta arbete följer samma väg som metoden och börjar med det konkreta för att därifrån, regressivt, gå till de principer som ligger bakom det konkreta och följa deras utveckling, se hur principerna har formats, diskutera dem och därefter komma tillbaka till det konkreta, till det som man startade med, men som nu ses som det fält vilket principerna gör anspråk på att förstå.

Jag börjar med en *"Introduktion"*, där jag i några stora drag försöker att teckna de stora faserna, eller perioderna, i 1800-talets tänkande (främst i Tyskland). Jag presenterar därefter kort de allmänna dragen hos hermeneutiken. Jag upp-

fattar denna "Introduktion" som nödvändig för att öppna vägen till och för att bättre lokalisera "vårt" område. För att kunna komma in i den "hermeneutiska cirkeln", som Dilthey kanske skulle säga.

"Wissenschaft als Beruf", Webers berömda uppsats, blir vår utgångspunkt.[1] I en presentation av uppsatsen försöker jag i det *första kapitlet* att peka på de principer med vars hjälp Weber har konstruerat uppsatsen. Å ena sidan framträder här den betydande roll som subjektet spelar för skapandet och å andra sidan klargörs Webers historiefilosofiska uppfattning, att världen går mot en ökad rationalitet i vilken vetenskapen ingår som den viktigaste delen.

I *kapitel två* försöker jag att spåra detta nya subjektorienterade sätt att betrakta och att nå kunskap om världen efter Hegels fall, att dra en skiljelinje mellan det objektiva klassiska tänkandet och detta nya subjektorienterade. Jag skisserar också kortfattat den nya kategorin "Erlebnis" födelse och metoden för att nå kunskap om den. "Introduktionen" och det här kapitlet utgör en enhet, men medan det förra har en mer beskrivande och allmän karaktär så är det senare mer specifikt.

Med hjälp av distinktionen mellan kultur och natur försöker jag i det *tredje kapitlet,* "Antipositivister", att systematisera och teckna en bild av hur man inom den antipositivistiska traditionen ser på samhället och historien. En sådan samlad bild har hittills saknats och jag försöker här att föra ihop olika bitar till en enhet. Mitt syfte är att försöka konstruera något som i någon mån liknar Marx' arbete i inledningen till Kritik av den politiska ekonomin och som han kallade "ledtråd".

Efter en kort referens till den neokantianska epistemologins ställning i några frågor, som är relevanta för förståelsen av Weber, går jag till "subjektets anatomi". Det är här i det kantianska subjektets anatomi som Weber finner legitimering för dels den metodologiska individualismen, som är subjektorinterad, dels den teoretiska rationaliteten och intellektualiseringen. I detta kapitel klargörs de idealistiska och neokantianska epistemologiska antaganden som ligger bakom Webers tänkande.

Det *fjärde kapitlet* heter "Subjekt och rationalitet; konkretisering hos Weber". Efter en kort presentation av hans ställning till "Erklären" och "Verstehen" och av några metodologiska begrepp, med vilka han avgränsar den sociologiskt relevanta verkligheten, behandlar jag rationaliteten. De antaganden som ligger bakom Webers uppfattning om rationalitet presenteras, diskuteras och preciseras. Här relaterar jag också hans rationalitetsbegrepp till hans subjektorienterade metodologi och det blir lättare efter en distinktion mellan teoretisk och praktisk rationalitet. Å ena sidan strävar hans subjektorienterade metodologi efter att eliminera det transcedentala subjektet och allt som inte kan relateras till de handlande individernas intentioner, meningar etc och å

andra sidan rationaliseras, formaliseras världen genom hans rationalitetsuppfattning; även hans ideala typer tvingas genom den vetenskapliga betraktelsen på de handlande individernas verksamhet, utifrån.

Det *femte kapitlet* är en fortsättning av diskussionen om rationaliteten men nu specificerat till den vetenskapliga verksamheten. Vi är nu tillbaka till "Wissenschaft als Beruf", men den här gången ses uppsatsen inte bara som en produkt av Webers tankesätt utan som ett fält för forskning, där de principer med vilka Weber arbetade studeras kritiskt i relation till sin produkt och i relation till de aspekter av fenomenet vilka hindras eller ej kan tas upp till behandling på grund av hans arbetssätt. Spänningen mellan subjektet och rationaliteten kommer här klarare fram.

I det *sjätte kapitlet* söker jag en kontinuitet eller en brytning[18] i den spänning mellan subjektet och objektet, som hos Weber har lokaliserats som en spänning mellan subjektet och rationaliteten. Detta leder över till Lukács – av flera olika skäl. Dels för att Lukács medvetet försökte att lösa denna antinomi, dels för att han – genom sina ansträngningar att försöka lösa detta – rekonstruerade den problematik som blivit känd som reifikations- eller som alienationsproblematiken – centrala begrepp inom vårt århundrades tänkande som man inte kan gå förbi utan att ta ställning till. Dessutom står Lukács som en förgrundsgestalt för en specifik tendens inom marxismen. Hans betydelse för den omorientering av den filosofiska attityden som till sist ledde till existensialismen är inte heller obetydlig. En presentation av Lukács och av hans utgångspunkter och hans metodologi görs i detta kapitel. En jämförelse mellan Lukács och Weber blir här oundviklig. I diskussionen om reifikationen görs manifest att element av Webers tänkande – framförallt hans idéer om rationaliteten– inkorporeras hos Lukács, men inte utan konsekvenser för den inre logiska stringensen i hans tänkande. Lukács' försök att överskrida dikotomin subjekt – objekt (inte på individ – men på samhälls- och historienivå) ledde – trots att många ansträngningar gjordes för att ge detta försök en marxistisk grund – ändå tillbaka till Hegel, från vilken man försökt befria sig.

Avslutningens innehåll utgörs av en skiss av utvecklingen av rationalitetsproblematiken från den splittrade Weber till den splittrade Lukács och bortom dem till nyare grepp på denna problematik.

Några rader av Goethe är tillräckligt för att täcka hela denna långa process som mitt arbete försöker att täcka. Faust började försöka att – liksom Luther – översätta Johannesevangeliet från grekiskan:

> "Så står det: 'I begynnelsen var *ordet*'.
> Här får jag redan stanna och begrunda.
> Har ordet sådan vikt? Nej, den som tror det
> far vilse, och jag tolkar annorlunda

när anden hjälper mig att rätt förstå.
'I förstone var *tanken'*, blir det då.
Den första raden konfunderar mig.
Här får min penna inte överila sig!
Har tanken skapat allt vad liv och anda haft?
Det borde heta: 'I begynnelsen var *kraft*'.
Men redan då jag skriver det förstår jag
att satsen måste undergå förvandling,
och anden råder mig, hans bistånd får jag
och skriver: 'I begynnelsen var *handling*'."

Noter

1 Sådana tillbakablickar kan naturligtvis också ha andra syften. Robert Merton, t ex, utnyttjar ett sådant tillfälle att presentera Whiteheads aforism för oss: "A science which hesitates to forget its founders is lost".
Merton, R: *"Sociological Theory and Social Structure"* (1957). The Free Press, New York 1967
Tämligen nyligen har Merton i ett förord låtit denna aforism följas av ytterligare en aforism, formulerad av matematikern Abel:
"It appears to me that if one wants to make progress in mathematics, one should study the masters and not the pupils." Mertons förord till Coser, L A: *"Masters of Sociological Thought"*. *Harcourt Brace Jovanovich, New York 1971, sid ciii.*
Zetterberg pekar på ett annat syfte:

> "Det är min övertygelse att endast ett nära umgänge med sociologins klassiker kan rädda ämnet från att bli en lättviktsvetenskap som kastas än hit än dit beroende på modeväxlingar vid tongivande utländska sociologiinstitutioner, den lynniga utnämningspolitiken till sociologins universitetstjänster, och de anslagsgivande instansernas och sociologiska avnämnarnas skiftande värderingar."

(Ur Zetterbergs recention av Therborn i *Sociologisk Forskning* nr 1, 1975, sid 46.
2 Jaspers, Karl: "Karl Jaspers – Ein Selbstporträt" (1966/67) ur *"Schicksal und Wille"*. R Piper o Co, München 1967, sid 33.
3 Ungefär samma ställningstagande när det gäller Webers autenticitet återfinns hos Andreski och hos Bruun. Andreski menar att Weber själv aldrig har påstått att det är han som har funnit på denna "förståelseprocedur" utan att detta är ett påhitt av de som kommenterat Weber. När det gäller Webers diskussion om sociologins metod kommenterar Andreski detta så:

> "I. . . I do not think that there is anything in that discussion which has not been said better and earlier by some philosopher. I must confess that in spite of my great admiration for Weber, I find his formulations of philosophical problems to be rather mediocre: he laboured under the baneful influence of the main current of German philosophy, with its habits of ponderous and elusive verbosity."

(Andreski, Stanislav: "Method and Substantive Theory in Max Weber" *The British Journal of Sociology*, nr 15/1964, sid 2.)

Bruun gör följande kommentar:

> "It is clear from GAW/"Gesammelte Aufsätze zu Wissenschaftslehre"/ that Weber did not see himself in the role of an original thinker in the field of methodology; he simply wishes to apply the general results reached by 'professional' philosophers to the more concrete problems of the social sciences."

(Bruun, H H: *"Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology"*, Munksgaard, Köpenhamn 1972, sid 8.)

Detta stärker också min uppfattning att en förståelse av Weber kan uppnås bara om man relaterar Webers arbete till de filosofiska strömningar som finns bakom och som formade hans tänkande.

4 Wertheim, W F: *"Evolution and Revolution. The Rising Waves of Emancipation"*, Penguin Books, Harmondsworth 1974, sid 92.

5 Levine, Donald N och Carter, Ellwood B och Miller, Gorman E: "Simmel's influence on American sociology". Ur *American Journal of Sociology*, vol 81, nr 4, sid 814 och appendix B, sid 841.

6 Parsons, Talcott: *"The structure of social action"* (1937). The Free Press, New York 1968.

7 Bendix, R och Roth, G: *"Scholarship and Partisanship"*. University of California Press, London 1971, sid 43.

8 Andersson, Sten: *"Som om"*. Korpen, Göteborg 1977, sid 23, 25, 26.

9 Hauser, Arnold: *"The social history of art"*. Routledge and Kegan Paul, London 1968. Volym 1.

10 "Methodenstreit" kallades den debatt om samhällsvetenskaparna i Tyskland som började i början av 1900-talet och pågick till första världskriget. Man skulle kunna säga att debatten rörde sig kring fyra problem. I inledningen till den engelska upplagan av Max Webers *"Roscher and Knies. The logical problems of historical economics"* (The Free Press, New York 1975) av Guy Oakes läser man (sidan 18):

> "The organized and systematic conduct of sociocultural research was stalled by a controversy about its purpose, object, method and domain of problems."

Mer konkret alltså: 1) huruvida syftet med samhällsvetenskaperna var att producera nomotetisk eller idiografisk kunskap, 2) huruvida man skulle ta hänsyn till att det finns olika objekt för den vetenskapliga verksamheten (distinktionen mellan kultur och natur) eller inte, 3) huruvida man skulle ha samma metod för alla vetenskaper (för samhällsvetenskaperna och för naturvetenskaperna) eller om man skulle ha olika metoder, och 4) vilka kriterier man skulle använda för att identifiera något som ett problem inom ett vetenskapligt område. Lite senare i uppsatsen ska vi, något grovt, framställa de ställningstaganden som positivister resp antipositivister tar i dessa frågor. Det som är intressant är det konkreta svar, eller den konkreta lösning, på dessa problem som denna period försökte att formulera. De fyra problemområdena är ju desamma i den metodologiska debatten under alla perioder. – Själv ställer jag mig tveksam till det sätt som debatten har förts på och ännu mer till att den har förts på fel nivå. Ett mer givande resultat kan åstadkommas dels om man ser dessa olika problem, inte separat utan som relaterade till varandra, dels om man ser dem i en konkret tillämpning, d v s i en konkret vetenskap eller en konkret skola. Om Webers försök att ta sig ut ur "Methodenstreit" se Therborn, Göran: *"Science, class and society"*. Eget förlag, Göteborg 1974, sid 223 ff. Se även Eliaeson, Sven: "Some recent interpretations of Max Weber's methodology". Ur *Sociological Analysis and Theory*, vol VII, nr 1, february 1977.

11 Bruun, H H: a.a. sid 7ff.

12 Andreski, Stanislav: a.a. Men Andreski vill betona en annan aspekt av Webers arbetssätt som mer kommer till uttryck i hans mer substantiella arbeten där han *generaliserar*.

> "His supremacy, however, is due to his unsurpassed ability for making or suggesting inductive generalizations. This kind of work requires, in addition to a gift for theorizing, a profound knowledge of a wide range of factual data; and in this respect Weber was unrivalled."

Andreski, Stanislav: a.a. sid 5.

13 Rex, John: "Typology and objectivity: A comment on Weber's four sociological methods". Ur Sahay, Arun (ed.): *"Max Weber and modern sociology"*. Routledge and Kegan Paul, London 1971, sid 17.
14 Rex, John: a.a. sid 18.
15 Freyer, Hans: *"Eisagogi stin koinoniologia"* (1931). /Introduktion till sociologi/. Anagnostidis, Aten, sid 203.
16 Croce, Benedetto: *"Philosophy – Poetry – History. An anthology of essays"*. Oxford, London 1966, sid 615.

För en distinktion mellan Vicos tes och det kontemplativa tänkandet, se Horkheimer, Max: *"Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie"*, Stuttgart 1930, kapitel 4.

Om Vicos betydelse se också Eriksson, Björn: *"Om den sociologiska analysen av kunskap"*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1972, sid 134 ff.
17 Det finns flera skäl till att jag valt "Wissenschaft als Beruf" som startpunkt. Trots att denna uppsats ursprungligen presenterades som en föreläsning (1919) och var skriven i form av stolpar så är den ändå en av Webers sista vetenskapliga produkter och den är också en av Webers mest mogna och mest representativa arbete. Förutom det faktum att Webers uppfattning om de mest centrala problemen, som upptog honom under hela hans liv, klart kommer till uttryck i denna uppsats så är den också hans – med rätta – mest kända bidrag beträffande vetenskapen och beträffande en värde-fri undervisning. I introduktionen till den engelska upplagan av "Economy and Society" – som är den sociologiskt mest relevanta av Webers texter – kan man läsa:

" 'Economy and Society' is part of the body of knowledge on which Weber drew in his unwitting testament, his speeches on 'Science as a Vocation' and 'Politics as a Vocation', which he delivered shortly after the end of the first world war before a small number of politically bewildered students. By now thousands of students have read these two rhetorical masterpieces with their poignant synopsis of his philosophical and political outlook as well as of his scholarly animus. Yet the very compactness of the two speeches impedes easy comprehension. 'Economy and Society' elaborates much that is barely visible in them."
(Weber, Max: *"Economy and society. An outline of interpretive sociology"*. Editors: Roth, Guenther och Wittich, Claus. Citatet ovan från Roths introduktion. Bedminster Press, New York 1968, sid xxviii.)
18 Jag tror att man beträffande reifikation hos Lukács kan tala om en brytning i Althussers mening, en brytning som tillåter en "kontinuitet" i behandlingen av ett fenomen, men nu *omformulerat till en annan problematik*. Om detta, se Althusser, Louis: *"For Marx"* (1965), Cavefors, Stockholm 1968, sid 32–34. Se även Althussers brev till sin översättare, publicerat i den engelska upplagan, *"For Marx"*. Penguin Books, Harmondsworth 1969, sid 256. Se också Therborn, Göran "Louis Althusser: Kunskapsteori och klasskamp" i *Zenit* nr 3/1974.

INTRODUKTION

1. De tre perioderna

När 1800-talet hade nått sitt slut och man stod invid porten till 1900-talet, så var den slogan som hördes alltmer inom filosofins område: "Tillbaka till Kant". Vad innebar detta? Kort sagt att man än en gång skulle ställa samma fråga som Kant en gång ställt om naturen, men denna gång utvidgad till att gälla alla vetenskaper och i synnerhet den som var mest aktuell, historien. Är det möjligt med en vetenskap om historien? Närbesläktad är Simmels fråga *"Hur är det möjligt med samhälle?"* Om man noga läser den text som följer efter denna fråga så upptäcker man ett nytt, icke-kantianskt, element. Skillnaden mellan Kant och nykantianerna är inte bara att "tinget i sig" (av omstridd status hos den förre) helt försvinner hos de senare, utan själva de grundkategorier med vilka empirin organiseras *innehåller ett nytt element:* individernas *medvetande*. Det är bra att ha detta klart för sig från början, men låt oss än så länge spara kommentarerna och i stället konstatera några saker.

Simmel skriver:

> ". . . there is a decisive difference between the unity of society and the unity of nature. It is this: In the kantian view (which we follow here) the unity of nature emerges in the observing subject exclusively; it is produced exclusively by him in the sense materials, and on the basis of sense materials which are in themselves heterogeneous. By contrast, *the unity of society needs no observer. It is directly realized by its own elements* because *these elements are themselves conscious and synthesising units.* . . . As a synthesis, it too, of course remains purely psychological. . . . The consciousness of constituting with the others a unity is actually all there is to this unity."[1]

Det skulle leda oss bortom vårt inledande och lokaliserande syfte om vi skulle söka besvara frågan om vilka betingelser som var avgörande för formandet av denna problematik. Men några rader är ändå nödvändiga.

Den tyska idéhistorien under 1800-talet präglas av, och kan indelas efter, tre stora omvälvningar vilka också avspeglas i hela det europeiska tänkandet.

1. Det börjar med romantiken, med den djupa övertygelsen om en förening mellan natur och ande. Romantiken med dess dubbla karaktär och kluvenhet inför den franska revolutionen, kluvenhet inför medeltiden. Nödvändigheten av en industrialisering av Tyskland ledde till en negativ inställning till feodalismens ekonomiska och organisatoriska kvarlämningar och bidrog också till behovet av ett enat Tyskland. Strävandet efter nationell enhet av det splittrade

Tyskland började få en folklig förankring genom kampen mot Napoleon. Detta strävande tog sig ett uttryck genom sökandet efter en kulturell enhet och vände sig då till de folkliga rötterna, till språket, traditionen, myten, till medeltiden där man kunde finna en motvikt till den pågående dekadensen.[2] Samtidigt som dyrkan av medeltiden blev ett av romantikens viktigaste drag så växte parallellt med detta upp en negativ inställning till det rationella och progressiva tänkandet – den franska revolutionens tänkande vilket kunde skänka legitimitet åt (den simple) Napoleon – en negativ inställning till denna bild av samhället som Napoleon var förespråkare för.[3]

Den spänning som fanns i grunden gav upphov till en mångsidig och motstridig utveckling som i sig rymde allt från extremt naturalistiska till spiritualistiska uppfattningar och där djärva emancipatoriska tankegångar sjunker in i drömmen och vänder sig bakåt mot medeltidens sägenhjältar för förverkligande, där de nya arbetssätt som det teoretiska tänkandet utarbetar inom estetiken och historien existerar vid sidan av antihistoriska och rasistiska antaganden, där kärleken till folkets kultur förvandlas till dyrkan av folket, det germanska folket, och där det gäller att gå tillbaka i tiden för att finna dess väsen, "ett element av ungdom och renhet".[4] Det är en enkel transformation från den ena sidans till den andra sidans dominans i den romantiska övertygelsen om en förening mellan ande och natur. Denna transformation härrör inte ur någon logisk princip utan ur en halvt mystisk början:

> "If it were to seek a *principle* here, it could not be a logical principle, but only the statement of a half-mystical *beginning*. For Romanticism, this source of all things spiritual, which is at once manifest and hidden, has its being in the 'Spirit of the people'/*'Volksgeist'*/.
>
> This, too, is naturalism, although it speaks the language of a spiritualistic metaphysics. For here history and culture have been taken back into the womb of organic life."[5]

Denna mångsidiga och motstridiga utveckling dels tillåter motstridiga ställningstaganden, beroende på vilka aspekter man väljer,[6] dels försvårar arbetet med att försöka se romantiken som något enhetligt. Croce gör en distinktion mellan romantiken i en teoretisk och spekulativ mening å ena sidan och romantiken på erfarenhetens, känslans och moralens område å andra sidan. Och alltmedan han intar en negativ ståndpunkt till den senare som något sjukligt så lovprisar han den förra, romantiken i en teoretisk mening, som reste sig mot upplysningstänkandet och byggde upp en ny disciplin, estetiken, och som lade grunden till en ny historieuppfattning där även naturen skulle uppfattas som utveckling, som historia, och som gjorde en distinktion mellan kultur och naturvetenskaperna genom att den drog upp

"gränserna för matematiken och naturvetenskaperna och de mot dem svarande tankeformerna och påvisade att dessa vetenskaper utanför sitt eget område icke voro i stånd att upplösa de motsägelser, som tanken törnar emot, eller dem, som höra hemma i det abstrakta och söndrande tänkandets värld."[8]

Bakom den mångsidiga och motstridiga utvecklingen finns emellertid gemensamma element: det nära sambandet mellan å ena sidan fantasin, symbolen, myten och å andra sidan den organiska naturen och detta som en del i försöket att överskrida distinktionen mellan subjekt och objekt, mellan jaget och världen, mellan det medvetna och det omedvetna.[9]

Det nya, det moderna i romantiken, formas som en reaktion mot vetenskapen, mot teknologin och mot den dominanta ställning som rationaliteten intog. Det blir ett tänkande orienterat mot människan, där människans motiv, lidelse, aktivitet, kreativitet o s v reses som en antites mot rationaliteten – en spänning som ska komma att prägla det av romantiken influerade tänkandet.

"Nineteenth-century Romanticism thus rejected the specifically French Enlightenment conception of the modern as centred on reason /science/ technology. Moreover, for them the modern was not therefore ciritical of or in opposition to religion. In effect, the Romantics were searching for a way to be modern without having to reject religion and the values they associated with religion."[10]

Gouldner, som står för ovanstående citat, fortsätter lite senare:

"The 'modern' only begins to manifest itself when, in answer to the question, 'What is distinctively human?', Romanticism replies not by referring to man's eternal capacity for reason and universal rationality, but, instead, to his creative originality, to his individuated capacity to feel and to dream uniquely. The modern begins to emerge when man is seen, not merely as a creature that can *discover* the world, but also as one who can *create* new meanings and values. . ."[11]

Romantiken gav oss Schleiermachers försvarstal för religionen och dess betvivlade betydelse för de moderna tidernas utveckling, gav oss Schellings filosofiska strövande mellan frihet och nödvändighet och Schillers "Don Carlos". Romantiken försökte att genomföra revolutionen, inte genom att förändra verkligheten, utan på kulturens och medvetandets nivå genom att förespråka en sekulariserad kristendom och genom att hävda en så "oupplöslig förening"[12] mellan mänsklighet och religion att "all verklig historia ursprungligen har haft ett religiöst syfte och har tagit sin utgångspunkt från religiösa ideer".[13] Denna uppfattning har så starkt präglat det tyska tänkandet att det var just i romantiken som Dilthey försökte att identifiera början till den nya "Erlebnis" – vilken enligt Dilthey utgjorde grunden för den moderna västerländska kul-

turen – och han tyckte sig också mer specifikt återfinna denna i Schleiermachers eget liv, i dennes biografi. Det var också i romantiken som Simmel[14] kunde identifiera början till den nya individualistiska synen och mer specifikt så i sådana passager hos Schleiermacher där denne med mild men sträng hand leder över upplysningstidens mer kvantitativa individualism till en kvalitativ sådan: individen som ett kompendium av mänsklighet:

> "You wish to work on humanity, and you select men, individuals, for contemplation. They displease you vastly. . . If you would only attempt to exchange the objects of your working and the objects of your contemplation! Work on individuals, but rise in contemplation, on the wings of religion, to endless, undivided humanity. Seek this humanity in each individual; regard the nature of every person as one revelation of it, and of all that now oppresses you no trace would remain."[15]

Nästan hundra år senare skulle denna "oupplösligt förenade" religion och mänsklighet upprepas som ett eko i Webers "Protestantismens etik och kapitalismens anda". Ja, drygt hundra år senare kunde samhället legitimera sin empiriska existens enbart med hjälp av protestantismens "Beruf",[16] med dess två "oupplösligt förenade" aspekter: den ena som ett inre kall för människan, den andra som en yttre plikt inför samhället. Drygt hundra år senare skulle också Schillers avmystifiering av världen ("Entzauberung") av Weber upphöjas till en historiefilosofisk syn – åtföljd av lite pessimism.[17] Senare skulle också neokantianerna bättre än någon någonsin formulera distinktionen mellan kultur- och naturvetenskaperna och man skulle åter höra Schellings påstående om historien som en vetenskap:

> "Frågan som här närmast möter oss, nämligen om historien kan vara Vetenskap synes icke tillåta någon tvivel rörande dess besvarande. Om nämligen historien, såsom sådan, och om denna är frågan, är motsatt mot Vetenskapen, såsom i det föregående allmänt blef antagit, så är klart, att hon shelf icke kan vara Vetenskap;"[18]

Men om författare som Dilthey, Simmel, Weber och andra hermeneutiker mest betonade den andliga och religiösa sidan så bör man inte tappa bort den naturalistiska och organiska sidan, vilken romantikerna alltid önskade se förenad med den förra och som mest betonats i det positivistiska tänkandet. I passagen som föregår det ovan givna citatet av Schelling, där han förnekar vetenskaplighet hos historien, betonar han explicit dessa relationer:

> "Historien är så vida den högre potensen af naturen, som hon uttrycker i det Ideella, hvad denna i det reella. Men just derföre är det samma väsende uti bägge, blott förändradt genom den bestämning eller potens, under hvilken det är framställdt. Kunde man i bägge skåda det rena Väsentliga, så skulle vi i Naturen erkänna detsamma, reellt förebildadt, som

> i Historien är Ideellt. Friheten, såsom phaenomen, kan ingen ting skapa. Det är blott ett universum, hvilket den afbildade verldens tvåfaldiga form hvar för sig och i sin art uttrycker. Historiens fulländade verld vore således sjelf en Ideell Natur, Staten, såsom den yttre organismen af en i friheten sjelf uppnådd harmoni mellan nödvändigheten och friheten."[19]

Det var i ljuset av denna enhet mellan ande och natur, d v s genom att ta med båda sidorna av denna motsättning, som romantiken sökte alternativet till rationalismen. Men enheten uppnåddes på andens villkor och, som Whitehead säger "the romantic reaction was a protest on behalf of value".[20] Det som sedan skedde i det följande var en utveckling som reducerade den ena av de båda sidorna till den andra och som till sist skilde dem åt. Å ena sidan pågick en stegvis process i den tyska traditionen där motsättningen mellan ande och natur fick ge plats åt en annan, och enligt Schelling mer grundläggande, motsättning – den mellan frihet och nödvändighet.[21] Om Schellings "universum" hos Hegel ersatts av världsande och därmed själva naturen uppfattades som alienerad ande och om därefter den andliga sidan frigjordes mer och mer och detta ledde till irrationalism och subjektivism så pågick en liknande utveckling med den naturalistiska och organiska sidan. 1800-talets positivistiska sociologi är en kombination mellan organiska antaganden och vetenskapliga metoder,[22] inte bara i positivismens första fas med Comte m fl utan också hos Durkheim. Durkheims "Regler för sociologisk metod"[23] är en produkt av en fruktlös strävan efter denna förening mellan det organiska och det vetenskapliga. I början av boken tilldelas metoderna obegränsade tillämpningsmöjligheter men så småningom underordnas "det vetenskapliga" de evolutionistiska antagandena och fakta får organiska egenskaper och delas upp i "normala" och "patologiska" fakta.[24] Om denna 1800-tals sociologi var ett äktenskap mellan romantiken och den naturvetenskapliga modellen, som Gouldner[25] vill se det, eller om romantiken har bidragit med nya impulser till den organiska modell som redan fanns, och denna uppfattning stöder jag, så minskar i vilket fall inte det romantikens betydelse för denna sociologi. Vid sidan av den redan beskrivna motsättning, som inom romantiken fick tonvikten lagd på anden, existerar en rörelse i motsatt riktning som reducerar anden till natur:

> "Here too, as with Schelling and just as in the nature philosophy of Romanticism, nature and culture are joined and reduced, as it were, to a common denominator, with the result that both were subject to a common law, the fundamental law of evolution. But the reduction in this equation has changed; its value is now, so to speak, in the opposite medium of exchange. For the difference which appears to obtain between nature and culture is no longer to be bridged, as in Romanticism, through a spiritualization of nature, but through a materialization of culture."[26]

Detta senare tankesätt, som beskrivs av Cassirer i citatet ovan, präglade den andra av 1800-talets tre perioder.

2. Efter Hegels död (1831) och med de attacker mot hans väldiga system som då började slutade samtidigt den första perioden, som så präglades av romantiken. Det kan föreligga oenighet om huruvida och i vilken grad Hegel var romantiker – något som etablerats genom Diltheys version – och vi ska inte fördjupa oss i denna fråga. Faktum är dock att även om han inte var romantiker utan tvärtom försökte överskrida romantikens irrationalism,[7] så kan hans system inte förstås annat än i relation till Schelling; vidare – för att uttrycka det med Mannheims ord – "/was Hegel's system/ not mere philosophy, but a climatic expression of the insights of preceeding epochs"[8] och därmed även för romantiken. Men dessa epoker är förbi för alltid, något som vi kanske ännu idag, 150 år efter Hegel, inte fullt har insett. Ty med Hegel slutar inte bara den första perioden av 1800-talets tänkande utan hela den filosofiska attityd som hade börjat med Platon, när han placerade filosofins fält utanför grottan med sina skuggor och sin osäkerhet."

Den period som börjar efter Hegel har därför en omvänd orientering och ställer fältets problematik *i* grottan. Denna period är antifilosofisk i den bemärkelsen att den kontemplativa attityden som försöker att förklara världen – ofta under åberopande av en "sann verklighet", en "ideernas värld" – ger plats åt attityden att förändra världen. Filosofin förverkligar sig och legitimeras *inne i* grottan. Aldrig har en attitydförändring givits ett klarare uttryck, och det av Marx själv i hans elfte tes om Feuerbach: "Filosoferna har bara *tolkat* världen på en rad olika sätt, men det gäller att *förändra* den". Den teoretiska attityd, som uppfattade världen som i ett förändringstillstånd, gav upphov till två olikartade verksamheter vilka har etablerats som traditioner inom marxismen. Den gav upphov till dels en *vetenskaplig* verksamhet, som har som sitt studieobjekt denna värld i förändring d v s en vetenskap om historien, dels ett nytt *filosofiskt* ställningstagande genom vilket filosofin omvandlades till praktikens filosofi, d v s medvetandegörande om och deltagande i förändringsprocessen av den objektiva, men av människor skapade, världen.[10] Praktiken, och en mångfald begrepp som uttrycker någon aspekt av praktiken, är grundbegrepp inte bara för marxismen utan också för nyhistorismen, pragmatismen och varjehanda mindre strömningar som sammanhänger med dem.

Om vi hade insett att med Hegel slutade i själva verket hela den tidigare filosofiska attityden, så hade vi befriats från åtskilligt onödigt spekulerande över t ex huruvida Marx' relation till Hegel eller Marx' relation till Kant bara har idéhistoriskt eller epistemologiskt intresse.[11] Vi skulle kanske då istället ha sökt efter relationerna mellan Marx och den förutvarande filosofins grundvalar så som de lades av Platon och i vars fotspår filosofin i fortsättningen vandrade. Vi skulle kanske ha sökt efter vårt eget tänkandes premisser, vilka vi är lika

omedvetna om idag som man var på Marx' och Nietzsches tid. Jag nämner dem för att de står i själva övergången mellan det gamla och det nya tänkandet, de står med en fot i den gamla världen och med den andra i en ny värld som de själva försökte att skapa och förankra. De var medvetna om den gamla värld som de började riva ner, de va osäkra på den nya, skrämda och förvånade inför sina egna verk; därför präglades deras verk av så mycket rop och hån, eller av någon profetiskt; meddelandena från deras texter kan vi formalistiska misstänksamma analytiker, irrationella rationalister" idag inte förstå. De var i viss mån omedvetena om det nya, helt enkelt därför att det ännu inte hade formats. Detta gäller mindre för Marx, som i högre grad strävade efter att ställa upp de nya premisserna, och mer för Nietzsche, som i stor utsträckning stannade vid en negation av det gamla.

Men det nya tänkandet har försiggått i termer av det gamla tänkandet;[34] medvetet, för att uppnå kontinuitet i det tyska tänkandet, – som hos Nietzsche[35] – eller av nödvändighet – som hos Kierkegaard.[36] Detta har spelat en viktig roll för kvarlevandet av det gamla och har senare lett till förvirring och har hindrat öppnandet av nya vägar. Kanske de nutida försöken att gå "tillbaka till klassikerna" ska föra oss bakom det "specifika" i ämnet "klassiker" och till en upptäckt av vårt eget tänkandes premisser – som jag sagt ovan – och därigenom ge oss möjlighet att börja om på den ofullbordade väg som började banas någon gång i mitten av 1800-talet. Weber utpekade själv den rätta vägen om han verkligen sade att det är antingen Marx eller Nietzsche som vi måste finna bakom våra tankar."

Brytningen mellan vänster- och högerhegelianer och den debatt som kom att dominera var antifilosofisk i den bemärkelsen att den var kritisk mot den dittillsvarande filosofin. Man rev ner de logiska konstruktionerna och revolterade mot värdena (Marx, Kierkegaard, Nietzsche), ty – som Nietzsche betonade[38] – den europeiska nihilismen är den yttersta, logiska, konsekvensen av dåtidens värden och ideal. Det vetenskapliga tänkandet var på frammarsch, vilket avspeglades bl a inom marxismen. Efter uppgörelsen med den "Tyska ideologin" i boken med samma namn startade en lång vetenskaplig process som fick sitt starkaste uttryck med "Kapitalet".[39] Vetenskaplighet var också grundläggande för den antifilosofi som kallas positivism och som etablerades mer och mer under 1800-talets andra period. Comtes arbete är ett uttryck för denna riktning. Hippolyte Taine, mannen som lärde sig tyska för att kunna läsa Hegel i original och som vände sig emot honom, är en av dem som först satte upp ett kausalt schema även för kulturhistoriska fenomen som mål för den positivistiska "vetenskapligheten". Den metod han förespråkade bestod i att alla mänskliga skapelser betraktades som fakta och produkter vars urskiljbara drag skulle friläggas och vars orsaker skulle uppspåras.[40]

1800-talets andra period, som bakom sig lämnade romantiken och som kritiskt reste sig emot och bröt med de gamla värdena och ideerna, präglades av vetenskapernas och teknologins dominans. Det nya i tänkandet – som fanns bakom de vetenskapliga och tekniska innovationerna – var ett rationalistiskt element, överförandet av dessa nya upptäcker och uppfinningar till *praktiska syften*. Om detta gör jag bäst i att ge ordet till Whitehead:

> "The greatest invention of the nineteenth century was the invention of the method of invention. A new method entered into life. In order to understand our epoch, we can neglect all the details of change, such as railways, telegraphs, radios, spinning machines, synthetic dyes. We must concentrate on the method in itself; that is the real novelty, which has broken up the foundations of the old civilisation. . . .
>
> The whole change has arisen from the new scientific information. Science, conceived not so much in its principles as in its results, is an obvious storehouse of ideas for utilisation. But, if we are to understand what happened during the century, the analogy of a mine is better than that of a storehouse. Also, it is a great mistake to think that the bare scientific idea is the required invention, so that it has only to be picked up and used. An intense period of imaginative design lies between. One element in the new method is just the discovery of how to set about bridging the gap between the scientific ideas, and the ultimate product. It is a process of disciplined attack upon one difficulty after another.
>
> . . .
>
> But the full self-conscious realisation of. . . the importance of knowledge to the advance of technology, and of the methods by which abstract knowledge can be connected with technology, and of the boundless possibilities of technological advance, – the realisation of all these things was first completely attained in the nineteenth century; and among the various countries, chiefly in Germany."[1]

3. Den tredje perioden under 1800-talet uppvisar många försök till en syntes. Det vetenskapliga tänkandet hade vunnit en obestridlig seger och den tyska idealismen, dess verkliga motståndare, hade vikt undan. En slogan som "tillbaka till Kant" innebär att uppgörelsen med "fienden" inte gäller "fiendens" liv eller död utan är en uppgörelse inom ramarna för en kompromiss. (Var kanske inte också Kants försök en kompromiss, en syntes?) Filosofin accepterar nu vetenskaperna men förbehåller sig rätten att granska deras grunder och deras legitimitet. Detta är neokantianismens grundtanke, och den riktning inom denna, som vi ska intressera oss för här, representeras av Windelband och Rickert.

Ropet "tillbaka till Kant" är ett försök till en tillbakagång till de gamla idealen och en kunskapsteori som tillåter viljan att dra upp gränsen mellan logiken och

det som finns bortom logiken.[42] Om Kant på detta sätt kunde garantera tron en plats genom att visa kunskapens gränser, så undrade Nietzsche om man ska göra detta för en religions eller för en estetisk kulturs skull, och han väljer det senare.[43] Denna tes, "tillbaka till Kant", uttrycker en spänning mellan tron, konsten och kunskapen, mellan det irrationella och det rationella.

Mer när tänkandet en gång har gått utanför de rationella "mönstren", som med Kierkegaard och Nietzsche – och skådat existensens djup, livets djup, och kunnat förklara de dittills dominerande värdena som döda, som idoler – så har det också förlorat den säkerhet som dessa "mönster" skänkte och försök till tillbakagång till "mönstren" – försök sådana som nykantianernas – blir mycket svåra. Vi kan fortsätta tänkandet i Kants fotspår, men vi kan inte göra det helt ärligt utan att glömma Kierkegaard och Nietzsche.[44] Dörren till "Lebensphilosophie", existensialism och andra irrationalistiska strömningar vilka fick sin utformning under vårt århundrade stod öppen från mitten av 1800-talet. Det krävdes bara några nya impulser från Bergson, bara lite tolerans, bara lite avvikelse från de stränga kraven på epistemologiskt och logiskt arbete för att också neokantianismens nedgång skulle bli en tidsfråga.[45] Och tillsammans med den också neokantianismens formalistiska uttryck inom sociologi och metodologi, inklusive Webers arbete.

Den tredje och sista perioden under 1800-talet präglas av entusiasm för idealism och av neokantiansk epistemologi, av att Dilthey sammanfördes med Windelband och Rickert. Detta sammanförande av vitt skilda riktningar, som vi också tidigare kunde notera i citatet av Simmel – hur är det möjligt med samhälle? –, gör att de som utforskar denna period (t ex Hughes, von Wright) inte kan karaktärisera epokens tänkare positivt, utan bara negativt genom att nämna något gemensamt som de polemiserar emot. De kallas *anti-positivister*. Sådana beteckningar som brukar ges, såsom romantiker, anti-intellektualister eller irrationalister, kan inte täcka epokens alla tänkare.

Låt mig till sist med Hughes[46] peka på några punkter som intresset koncentrerar sig kring under denna sista period och som kännetecknar den, kanske speciellt dess sista decennium, innan 1800-talets dörr slår igen. Enligt Hughes var det fyra drag som präglade sökandet: a) Det mest grundläggande (och nyckeln till förståelsen av det följande) är det nya intresset för problematiken kring medvetandet och det omedvetnas roll. Detta uttrycks implicit redan i titeln till H Bergsons bok "Essay on the immediate data of consciousness". Tio år senare skulle S Freud arbeta i opposition mot den med sin bok "The interpretation of dreams". b) Frågan om *tidens mening och varaktighet* inom psykologin, filosofin, litteraturen och historien står i relation till problematiken om medvetandet och till frågan om kvalitativa och metodologiska olikheter mellan historia och naturvetenskap. Närbesläktat är också dilemmat hos stora romanförfattare, såsom Proust och Mann, att i språket återerövra omedelbarheten i en

tidigare upplevelse. c) Ständigt mer central blir problematiken om *kunskapens natur,* sådan som den hade utarbetats redan under 1880-talet av Dilthey i "Geisteswissenschaften"; den inkluderar också de ovannämnda frågorna om medvetande och tiden. d) Utifrån ovanstående och utifrån uppfattningen att kunskapen har en tentativ karaktär så ändras också radikalt basis för den politiska uppfattningen. Man lämnar de rationalistiska ideologierna – liberalismen, demokratin, socialismen – och nu gäller det i stället att komma fram till det som ligger bakom myterna, bakom de politiska handlingarna. . .

2. Hermeneutiken

1. Den heterogena grupp av författare som vi tidigare kallade anti-positivister är också kända som hermeneutiker (Droysen, Dilthey, Simmel, Max Weber m fl) och därför kan vi inte i dessa inledande anmärkningar undvika att beröra hermeneutiken. Vad hermeneutiken består av eller är, är svårt att säga; det är en av de svåraste, mest opreciserade och flytande termerna inom det tyska tänkandet. Hughes kallar hermeneutiken sitt svåraste problem – "the murkiest of the dark corners in the labyrinth of German social sciences method".[1] Hughes är inte ensam om denna uppfattning. Min uppfattning är att dessa svårigheter att förstå hermeneutiken inte primärt beror på de mystiska element som den förespråkar – och som dess opponenter ofta begagnar sig av mot den – inte heller på hermeneutikens religiösa bakgrund – filosofin har inte bidragit till hermeneutikens utveckling – från vilken den inte helt lyckades befria sig. Snarare tror jag att överföringen av hermeneutiken från det snävare teologiska fältet till det vidare samhällsvetenskapliga och historieteoretiska med nödvändighet gav upphov till många problem. Många av metodens förespråkare såg inte dess begränsningar utan gjorde den till ett universalrecept för samhällsvetenskaperna. De förbisåg att historia och samhälle inte är, och inte kan begränsas till, enbart medvetandets manifestationer, böcker, texter, konstverk. En strävan efter en sådan begränsning är en tillbakagång, bokstavligen, till medeltidens sätt att tänka, då man försökte att "läsa" i "naturens bok" och då även naturen uppfattades som en helig skrift och man försökte att komma fram till naturens hemligheter, man talade om interpretatio naturae.

Nåväl, jag ska nu schematiskt försöka att avgränsa de aspekter som har aktualiserats mest.[2] Det sägs att hermeneutiken fått sitt namn från den förmedlande guden Hermes – han som kunde föra tillbaka själarna från Hades (döden): så som Hermes tog själarna ur Hades så tar hermeneutiken fram det förflutna till nuet. Denna metafor är inte så olycklig om man betänker att G Ast, en av hermeneutikens grundare, uppfattade hermeneutiken som en repetition av den skapelseprocess som producerade det verk som man avser att förstå. Asts uppfattning är en av många i hermeneutikens långa historia, en av många insatser som gjorts under olika epoker.

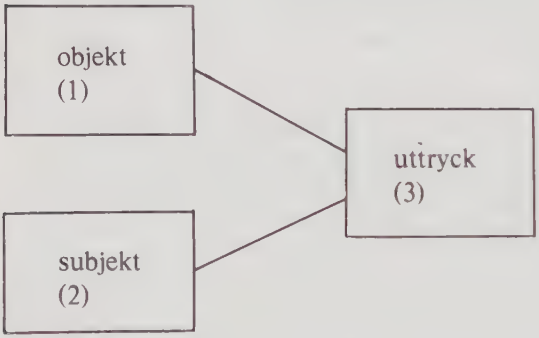
Hermeneutiken tar sin början med Aristoteles,[49] men för honom fanns det inte någon speciell verksamhet som syftade till att skapa regler för att tolka uttryck eller symboler, utan för honom var själva uttrycken eller symbolerna en tolkning av något. De olika uttrycken, orden, symbolerna, predikaten, verben, har en mellanstatus, de är mellan tanken och varat, de uttrycker eller symboliserar ett subjekts uppfattning om något. Det är denna förmedling – att säga något om något – som är interpretation, tolkning. Men att säga något om något intresserar Aristoteles bara. . .

> ". . . insofar as it is the locus of the true and the false. Hence the problem of the opposition between affirmation and negation becomes the central theme of the treatise; the semantics of the declarative proposition serves merely as an introduction to the logic of propositions which is essentially a logic of opposition, and the latter in turn leads to the *Analytics,* i e the logic of arguments. This logical aim prevents the development of semantics for its own sake."[50]

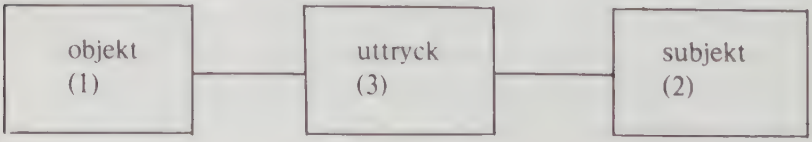
Hermeneutiken – i meningen den disciplin som syftar till att skapa regler för interpretation – började utforma sina metodologiska regler under den hellenistiska perioden, när forskningsintresset ledde till de klassiska texterna. Det var också under denna period som de två grundriktningarna inom hermeneutiken formades: den allegoriska (Pergamos-) skolan och den filologisk–historiska (Alexandria-) skolan. Inom Pergamosskolan sökte man efter den gömda meningen i texterna och ansåg att ju större distans (kulturellt, språkligt etc) som fanns mellan texten och läsaren desto större var behovet av en allegorisk tolkning, avståndet skulle överbryggas med allegorier. Ett exempel på en representant från Pergamos- respektive Alexandria-skolan är Kratis Malotis respektive Aristarchos Samothraks. Den förre förklarade Homeros texter allegoriskt, den senares slogan var: "Homeros måste förklaras av Homeros. Han själv förklarar sig själv". Inom Alexandriaskolan var man anhängare av en grammatisk tolkning av vad som står i texterna och man menade alltså att det var författaren själv som i sin text förklarar vad han menar. Dessa båda riktningar kom att bearbetas och vidareutvecklas i samband med kristendomens dominans i den gamla världen och under nya impulser från den judiska exegetiken. I Alexandria blev senare den allegoriska riktningen förhärskande med kyrkofäderna Origenes och Klemens. I Antiocheia hade den filologisk-historiska ett centrum med Diodoros från Tarsos. Hermeneutiken delades av den allegoriska riktningens företrädare i tre olika verksamheter, den grammatiska, den etiska och den andliga verksamheten, parallella med människans kropp, psyke och förnuft. Augustinus inflytande kom att dominera även senare under medeltiden. Han var den förste som "elaborated psychological understanding for the Western world".[51] Renässansens intresse för de klassiska texterna gav nya impulser, men framförallt gäller detta reformationen, som vände sig mot den al-

legoriska riktningen. Luthers predikan om att återvända till kristendomens första år och om att varje troende själv bör kunna läsa och förstå bibeln bör uppfattas som en vändpunkt för formandet av den nyare hermeneutiken. Därefter går utvecklingen fort, men vi ska inte närmare gå in på den, med sådana stora namn som Ast, som redan nämnts, Schleiermacher, vars psykologiska interpretation dominerade 1800-talets teoretiker,[2] och Boeckh, vilken delade upp bearbetningen av en text i en objektiv (syntaktisk, grammatisk) del och en subjektiv del, med betoning på den historiska perioden och författarens miljö;[3] vidare Droysen, som överförde hermeneutiken till historiefilosofins område och därmed till samhällsvetenskaperna,[4] och flera andra.

2. Nu ska jag emellertid försöka att på ett systematiskt sätt återge de allmänna ramar inom vilka förståelseproblematiken rör sig.



För Aristoteles är det, som tidigare nämnts, själva uttrycket (3) som är en interpretation av hur subjektet (2) uppfattar objektet (1). Men efter Aristoteles innebär interpretation en systematisk procedur för att förstå uttrycket (3). Hermeneutiken – i meningen en disciplin som syftar till att skapa regler för interpretation av uttryck (3) – kunde utvecklas, och har också utvecklats, i två olika riktningar. Man kan gå antingen från uttrycket (3) till subjektet (2), skaparen, aktören, etc, och studera relationerna dem emellan eller från uttrycket (3) till objektet (1), den objektiva världen, och studera uttrycket i ett socialt sammanhang, i relation till dess historiska liv, se det som en representation, som en singulär manifestation, av något allmänt. Dessa två vägar, som ledde till det som skulle kunna kallas subjektorienterad respektiv objektorienterad (eller, i vid mening, psykologisk respektive sociologisk) förståelse, kan schematiskt tecknas så:



För att inte gå utöver detta avsnitts inledande syfte ska jag här endast nämna några punkter som är viktiga i det hermeneutiska arbetet. Förståelseproceduren tar sin utgångspunkt i ett uttryck (3) som man vill förstå, och uttrycken kan vara fysiska fakta, handlingar, konstverk o s v till de mest avancerade eller komplicerade omdömen.[55]

De aspekter som "Verstehen" kan ta upp är a) symboler, bokstäver, med vilka uttrycket (3) presenterar sig, b) uttrycket självt i sin helhet. Vidare kan man tala om antingen c) uttryckets objektiva aspekter, t ex dess grammatiska och syntaktiska sammansättning eller d) historiska aspekter på uttrycket, d v s uttrycket i dess historiska och sociala sammanhang, såsom t ex de ideologiska element som dominerade under den epok då uttrycket skapades. På ett djupare plan återfinns här det logiska elementet som historiskt tidsbundet, t ex uppfattningen att jorden är platt som dominerade under antiken och som användes som en grundkategori[56] – som ett logiskt element i det vetenskapliga arbetet. Vidare e) uttryckets subjektiva aspekter i bemärkelsen relationerna mellan författarens, eller aktörens, motiv och intentioner etc och uttrycket, eller handlingen. I detta sammanhang bör påpekas att även i sådana uttryck som uppfattas som en representation, som en singulär manifestation, av något allmänt – t ex Uppsala domkyrka som en manifestation av den gotiska stilen – så finns ett subjekts "mentala" handling närvarande för att kunna genomföra denna manifestation – för att bygga domkyrkan gotiskt. Dessa "mentala" aspekter är emellertid *sekundära,* de existerar endast för att en viss funktion ska genomföras.[57] f) Relationerna mellan de ovannämnda objektiva och subjektiva aspekterna å ena sidan och forskaren, som försöker att erhålla en förståelse av uttrycket, å andra sidan (här återfinns problemet med värderingarna hos de forskare som söker en förståelse av uttrycket respektive hos de författare, eller den historiska period, som har skapat detta uttryck).

Ytterligare en aspekt, som "Verstehen" kan beakta och som bör nämnas är g) relationerna mellan uttrycket och "det uttryckta". Uttrycken har med tiden blivit fler och fler – motsägande eller kompletterande varandra – och de har utvecklats mer systematiskt till mönster för vardagen eller till vetenskapliga och filosofiska system, vilka fått en objektiv existens och blivit en egen värld[58] som består av kunskap och av ideella objekt; en värld som existerar parallellt med, eller bortom, den objektiva materiella världen. En ideell värld av uttryck (3), vilken kan uppfattas som en avspegling av den materiella världen (1) eller vilken förutsätter den materiella världen (1) som dess egen projektion, som en fenomenologisk verklighet.[59] Om man alltså ser till relationerna mellan uttrycket (3) och "det uttryckta" så kan "det uttryckta" vara ett tillstånd hos det individuella medvetandet eller en manifestation av tidsandan, "Zeitgeist", och det kan vara objektiverad ande, men det kan inte enbart begränsas till ideella objekt; "det uttryckta" kan också vara den sociala verkligheten själv (även om

den formas genom subjektets medvetande). Med detta senare introduceras ett nytt element, nämligen försöket att förstå medvetandet i relation till något som ligger *utanför* medvetandet självt. Denna sista aspekt, g) har "våra" antipositivister lämnat åt sidan. Simmel försökte att gå utanför medvetandet, men de former som han kunde uppfatta sågs som "materialiserad ande". Strävan att nå en förståelse av medvetandet genom något som ligger utanför medvetandet själv uppstår framförallt vid överföringen av den hermeneutiska metoden till samhället och historien.

3. Samma problem och liknande försök att lösa det har också uppstått på andra områden. Ricoeur ställer Nietzsche – som sökte sig till biologism – och Freud – som sökte sig till pansexualism – vid sidan av Marx – som försökte att se medvetandet bestämt av människans sociala vara. Trots skiljaktigheterna mellan dessa tre så har de något gemensamt, nämligen att de betraktade medvetandet huvudsakligen som "falskt" medvetande,[40] och i detta var de grundläggande, och nya horisonter öppnades för en ny huvudriktning inom hermeneutiken vid sidan av den traditionella. Skillnaden mellan dessa båda riktningar är så djupgående att Ricoeur talar om en polarisering.

> "The more enlightening course, it seems to me, is to start with the polarized opposition that creates the greatest tension at the outset of our investigation. According to the one pole, hermeneutics is understood as the manifestation and restoration of a meaning addressed to me in the manner of a message, a proclamation, or as is sometimes said, a kerygma; according to the other pole, it is understood as a demystification, as a reduction of illusion."[41]

Ricoeur kallar den första riktningen, eller "polen", för "Interpretation as *recollection of meaning*" och den andra för "demystification" eller "Interpretation as *exercise of suspicion*" (med Marx, Nietzsche och Freud som bakgrundsfigurer) och han konstaterar att det hittills inte har konstruerats någon teori som kan göra anspråk på de två polerna, d v s en generell teori om de olika och specifika uppsättningar vilka karaktäriserar den sista fasen av hermeneutiken.

> "A general theory of interpretation would thus have to account not only for the opposition between two interpretations, the one as recollection of meaning, the other as reduction of the illusions and lies of consciousness; but also for the division and scattering of each of these two great 'schools' of interpretation into 'theories' that differ from one another and are even foreign to one another."[42]

Ricoeurs diagnos beträffande dages läge syns mig helt riktigt. Men en orientering mot en generell teori om interpretation, en allmän hermeneutik som i sig innefattar de motsatta tolkningarna, svarar inte mot problemets komplexitet. Innan man gör detta måste man vara klar över utgångspunkterna. Som

ett första säkert steg i den riktningen kan jag se en sträng granskning av varje skolas metodologiska sammansättning, för att därigenom kunna fastställa sådana grundläggande aspekter som dess validitet, dess tillämpbarhet, dess tolkningsmöjligheter och dess bakomliggande antaganden. En eventuell syntes får bli ett senare steg. Dessutom kan en syntes inte vara en syntes av färdiga teorier som kanske kan överlappa, negera eller utesluta dess egna forskningsfält såsom fallet är med hermeneutiken.[63] Men en ny teoretisk konstruktion, en syntes, som i grunden har ett nytt begrepp som belyser mer och som står för de aspekter av verkligheten, av objekten, som de olika teorierna gör anspråk på att studera och som även för fram nya sådana aspekter i ljuset.

Med ett sådant nytt begrepp kan kanske dagens eller morgondagens hermeneutiker se att de två motsatta polerna som finns inom hermeneutiken *kan* ha samma fält, d v s meningen eller, mer allmänt, medvetandet. Och då kan de kanske uppfatta dessa två poler – vilka skiljer sig åt genom sina syften (den ena syftande till att rekonstruera meningen, medvetandet, att hitta det som är eller var, och den andra syftande till att finna det som ligger bakom denna mening, detta medvetande, att relatera det till något som ligger utanför medvetandet) – bara som två aspekter, två kompletterande processer. Jag undrar om det inte redan finns spår av en sådan syntes på sociologins nivå. Jag undrar om inte denna syntes, under begreppet historia, var ett av de problem som Lukács brottades med.

4. Innan jag något berör ytterligare en punkt beträffande dagens läge inom hermeneutiken vill jag klargöra innebörden av termerna *förståelse* och *interpretation*. Den distinktion dem emellan som följer nedan bör emellertid inte vilseleda oss till att tro att förståelse och interpretation är två skilda operationer. Förhållandet är istället det, att interpretation är en mer avancerad form av förståelse. Förståelse förekommer hos Rickman i tre olika roller i "human studies":

> "as a primary process which has to occur if we are to begin investigations, as a process which we use in pursuing them and as a goal of our research. . . On the other hand we must not think of three quite distinct concepts of understanding but rather of a continuous process moving from elementary to higher and more complex acts of understanding and on to the completion of the process.
>
> We must distinguish between elementary and higher acts of understanding, though at what point we pass from primary understanding of a situation to the scientific investigation which is to yield fuller understanding cannot be precisely indicated."[64]

Den vanligaste uppfattningen är att *"Verstehen"* både är en process som leder till kunskap och själva produkten av denna process (kunskapen). Men vi vet

också att *interpretation* är en process som leder till kunskap. Skillnaden är att medan interpretationen utgörs av en *specifik uppsättning av regler* vilka måste följas, så utgör "Verstehen" de allmänna ramarna för interpretationen och typen av kunskap etc. William Outhwaite säger:

> "Very roughly one can say that 'interpretion' tends to be from a particular theoretical perspective (as in 'the Marxist interpretation of history), while 'understanding' suggests a more all-round approach. This is the view adopted by Joachim Wach in his three-volume *Sketch of the History of Hermeneutic Theory in the Nineteenth Century*. 'By interpretation we understand. . . investigation and explanation from the perspective of a *given system*, within which the attempt is made to grasp what is given. . . . 'Understanding in contrast to interpretation is characterised by the attempt, in the knowledge of /the/ conditioned nature. . . /of interpretation/ . . . to overcome or at least neutralise it'. /i.e. this conditionality/."[65]

Av alla de aspekter som hittills har nämnts väljer Weber som adekvat för sin metodologi den subjektorienterade, och när det gäller själva processen talar Weber om "Verstehen", den allmänna och oprecisa ramen[66] – något som gav upphov till mycket kritik, bl a från Schutz[67] – men detta ska inte uppta vår uppmärksamhet nu.

5. Nu ska jag, som jag nämnde tidigare, något beröra ytterligare en punkt beträffande dagens läge inom hermeneutiken. Jag ska precisera mig genom att använda Prousts (för att anknyta till Hughes klassificering av honom) strategi i "På spaning efter den tid som flytt" som exempel. I detta verk kan man se två processer.[68] Den ena processen försiggår på existensens nivå, på livets nivå, där en människa söker efter lyckan, söker efter något som hör till existensen. Den andra processen försiggår på tänkandets nivå, där samma människa söker efter ett ämne till en bok. Han hittar ämnet till sin bok i slutet av berättelsen som också är slutet på hans liv. När den andra processen alltså kommer fram till sitt objekt (bokens ämne) så slutar den första processen och en omvänd rörelse börjar. I stället för att, som tidigare, vara en progressiv process och söka efter den *framtida upplevelsen* blir processen nu regressiv och sökande efter *det redan upplevda* och det senare blir också identiskt med boken. Ett livs historia, den första processen, blir en historia för boken och det som förenar de båda processerna är *perspektivet*, nuets perspektiv som genomtränger det upplevda, det förflutna livet.

Den sista punkten som jag vill beröra är alltså denna första process som en förutsättning för den andra processens existens. Inte "Verstehen" (ratio cognoscendi) således som en vetenskaplig process för att producera kunskap utan "Verstehen" i den reella processen (ratio essendi) som ett medel för assimilation av olika kulturella och historiska element, som ett medel att förena det

förflutna med nuet, som transformerar det förflutna i nuet och från nuets perspektiv – och på så sätt kanske återerövra den förlorade tiden genom att upplösa distansen mellan dem, tidsdimensionen –; "Verstehen" som ett medel som skapar enhet och kontinuitet i medvetandet genom att inte lämna tomma rum, genom att täcka distansen mellan människan och vardagsvärlden – även om den kan skapa falskt medvetande; "Verstehen", slutligen, som processen för skapandet av *det upplevdas erfarenhet;* detta "Verstehen" som själv skapas genom människans eget deltagande i praktiken, genom människans praktiska liv.[69] Medan den processen i våra dagar befinner sig i en stor omvandling utan motstycke i historien, och medan det hermeneutiska arbetet, motsvarande den andra processen hos Proust, kommer *efter* upplevelsen, *efter* medvetandets manifestationer, så får man i vår intellektuella värld uppfattningen att "Verstehen" begränsas till en uppsättning principer för det hermeneutiska arbetet. Detta gäller både de riktningar som befinner sig i strid med varandra och som kan representeras av Emilio Betti respektive Hans-Georg Gadamer. Å ena sidan alltså den riktning som uppfattar hermeneutiken som enbart en metodologi och som bakom sig har en lång tradition från Schleiermacher, Dilthey m fl och å andra sidan den riktning som uppfattar hermeneutiken som en existensialistisk ontologi och som förgrundsgestalter har Dilthey och Husserl men framförallt Heidegger.[70] De som följer den förra riktningen skulle behöva påminnas om att för 1800-talets hermeneutiker, för Dilthey och för Weber, var "Verstehen" "*. . .the very ontological condition of human life in society as such*"[71] och kunde därmed också bli en metod för att nå kunskap. Webers jakt efter förståelse av "meningen", t ex, förutsätter existens av förståelse och mening. Denna argumentation kan synas ge stöd åt Gadamers uppfattning om en filosofisk hermeneutik, men så är inte fallet. Det är visserligen så, att Gadamers hermenutik är ontologisk:

> "Fundamentally I am *not proposing a method,* but I am describing *what is the case*. . . .I consider the only scientific thing is *to recognize what is,* instead of starting from what ought to be or could be. Hence I am trying to go beyond the concept of method held by modern science (which retains its limited justification) and to envisage in a fundamentally universal way what *always* happens."[72]

Men det är också så, att Gadamers hermeneutik söker klargöra de villkor och omständigheter under vilka förståelsen kommer till stånd,[73] och söker upptäcka det som är gemensamt för alla förståelseformer[74] och detta är en uppgift som härrör ur en, i Kants mening, filosofisk fråga, ur frågan hur det är möjligt med förståelse.[75] Gadamers hermeneutik förutsätter existens av förståelse, för honom är det så att "understanding belongs to the being of that which is understood".[76] Det är inte frågan om ett subjekt som söker sig till det objekt som ska interpreteras, utan om en subjektivitet som uttryckts redan i det etablerade

samspelet mellan subjekt och "objekt" i de redan existerande förbindelserna och kommunikationerna dem emellan," vilka är nödvändiga för assimilationsprocessen. Och häri ligger problemet ty nutidens samhällsomvandlingar, som domineras av rationaliteten och teknologin, leder till en uppluckring av dessa relationer och kommunikationer som alltid tas för givna, d v s själva studieobjektet upphör att existera. Hermeneutiken åser denna avhumaniserande process som pågår. Det är anmärkningsvärt att den teoretiska humanismen till sitt väsen är antihumanistisk. Dess teoretiska utgångspunkter är humanistiska men dess slutsatser om människans praktiska liv och om framtiden är antihumanistiska. "Civilisationens nedgång", "en kosmisk natt", "en polarnatt" som sänker sig över mänskligheten – Nietzsches motiv dyker upp som en gammal bekant hos Weber, Heidegger m fl. Humanismen förflyttar alltid sitt arbetsfält i samma riktning som subjektet förflyttas, bortom de områden som redan har strukturerats (rationaliserats, reifierats), ty den förutsätter relationer mellan subjekt och objekt. Humanisten åser hur den rationaliserande processen bryter av relationerna med människorna, d v s han ser denna process sluka hans egna studieobjekt och han vänder ryggen till och går. Problemet är framförallt praktiskt, på verklighetens nivå, i varje konkret samhälle och i alla konkreta relationer mellan människor. Före varje teoretisk diskussion om omformulering, eller övergivande av, "Verstehen"-problematiken finns problematiken som ett reellt problem, ett *praktiskt problem.*"

Men vi ska inte här upprepa välkända saker. Vi kan bara konstatera att teknologins ofantliga utveckling med snabba förändringar och med omstruktureringar på alla samhällsnivåer inte ger stora möjligheter till en förståelse för och bekantskap med den, och tomrummen i människornas medvetande och distansen mellan människornas medvetande och verkligheten blir oundviklig. Dessa tendenser, som nu pågår, skapar människor utan förflutet, människor utan historia. Men varken den tekniska utvecklingen eller människornas erfarenhetsupplevelser händer utanför ett konkret samhälle, och dessa tendenser förmedlas alltid strukturellt." En förändring av de socioekonomiska förhållandena, för att förhindra dessa tendensers vidare utveckling, blir alltså nödvändig av fler orsaker än tidigare. Frågan blir inte längre om man ska förändra eller inte förändra "samhället" – ett dilemma som möjliggör utvecklingen av en kritisk teori – utan på vilket sätt förändringen ska ske. Tystnad idag blir (även om den är ett uttryck för protest) detsamma som att erkänna de tendenser som skapar en människa utan historiskt minne.

Noter

1 Simmel, Georg: "How is society possible?" (1908). Ur Levine, Donald (ed.): *"Georg Simmel on individuality and social forms"*. University of Chicago Press, Chicago 1971. Sid 6–23.

2 Lukács, Georg: "Heine und die ideologische Vorbereitung der 48-er Revolution" (1941). Sid 160–161 i den grekiska upplagan i *"Aisthitika dokimia"*. Aisthitiki Diogenis, Aten 1971.

3 Lukács, Georg: a.a. sid 160–161. Napoleon räknades som icke legitim eftersom han inte härstammade från adel. Om denna attityd se även i Leo Tolstoys *"Krig och Fred"*.

4 Croce, Benedetto: *"Europas historia under 1800-talet"*. Natur och kultur, Helsingfors 1937, sid 31.

5 Cassirer, Ernst: *"The logic of the Humanities"*. Yale University Press, New Haven and London, 1974. Sid 7–8.

Beträffande den mångsidiga och motstridiga utvecklingen, se även Cassirer, Ernst: *"The problem of knowledge"*. Yale University Press, New Haven and London 1974, sid 226.

6 För en positiv bild av romantiken, där de negativa aspekterna försvinner, se t ex Gouldners "Romanticism and Classicism: Deep structures in social sciences" där han tar avstånd från Mannheims och den äldre Lukács betoning av romantikens konservatism och i stället försöker att framhäva de emancipatoriska aspekterna, mot reifikationen (Gouldner, A W: *"For Sociology"*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973, sid 331–332).

För en negativ uppfattning om romantiken och för det sociologiska sammanhanget, se t ex Martindales "The nature and types of sociological Theory":

> "No mysterious dialectic of the spirit is necessary to see that for nearly every point in the rationalistic credo of the eighteenth-century intelligentsia, the concervative intellectuals of the nineteenth century tended to develop a counterpoint. The rationalists discovered the universal equivalence of human nature; the romantics discovered the genius of the particular race. The rationalists asserted cosmopolitanism as a principle of culture; the romantics discovered the national, the parochial, the bucolic. The rationalists conceived of history as the record of folly and error; the romantics discovered in history only profundity and depth. The rationalists found the essence of man in reason; the romantics found it in spirit."

Martindale, Don: *"The nature and types f sociological theory"* (1961). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 152–153.

Det är intressant att notera att både Gouldner och Martindale, trots sina olika ståndpunkter, båda klassificerar även Marx som romantiker.

7 Croce, Benedetto: a.a. sid 24. Se även Leander, Folke: *"Nya synpunkter på romantiken"*. Bonniers, Stockholm 1949.

8 Croce, Benedetto: a.a. sid 25.

9 Wellek, R: *"Germanikos kai anglikos romantismos"* /Tysk och engelsk romantik/. Erasmos, Aten 1976, sid 10.

10 Gouldner, A W: a.a. sid 325.

11 Gouldner, A W: a.a. sid 330.

12 Schleiermacher, Friedrich: *"Om religion"* (1799). Harper Torchbooks, New York 1958, sid 72.

13 Schleiermacher, F: a.a. sid 80.

14 Se nedan kapitel 3, sid 85 f.

15 Schleiermacher, Friedrich; a.a. sid 73.

16 Se nedan kapitel 1, sid 39 ff. och Simmel Georg: "How is society possible?"

17 Greisman, H C: " 'Disenchantment of the world': romanticism, aesthetics and sociological theory". *The British Journal of Sociology*. Vol. 27, nr 4, December 1976, sid 496. Se även nedan kapitel 4, sid 108 f.

18 Schelling, F V I: *"Föreläsningar öfver Methoden för det Academiska Studium"* (1802). Carl Er. Ekmarck, Strengnäs 1812, sid 170–171.

19 Schelling, F V I: a.a. sid 170.

20 Whitehead, Alfred North; *"Science and the modern world"* (1925). The Free Press, New York 1967, sid 94.

21 Schelling, F V I: "The nature of human freedom" (1809). I *"Schelling: Of human freedom"* med introduktion av Gutmann, James. The Open Court Publishing Company, Chicago 1936, sid 3–6.
22 Martindale, Don: a.a. del 2.
23 Durkheim, Emile: *"The rules of sociological method"* (1895). The Free Press, New York. Kapitel II.
24 Durkheim, Emile: a.a. Kapitel III.
25 Gouldner, A W: a.a. sid 335.
26 Cassirer, Ernst: *"The logic of the Humanities"*, Yale University Press, New Haven and London 1974, sid 12.
27 Se Lukács, Georg: *"The Young Hegel"* (1947), Merlin Press, London 1975, förordet till den nya upplagan (1954) och introduktionen. Se även del III, kapitel 1, där Lukács bjuder på en spännande läsning om den kontinuitet av brytningar som skedde från Kant till Hegel, genom Kant–Fichte, Fichte–Schelling, Schelling–Hegel. För en uppfattning om relationerna mellan Schelling och Hegel som är motsatt den som Lukács presenterar, se Gutmann, James i Schelling, F V I: a a. sid xviii–xix, där Schelling påstås ha sagt att Hegels tankar var tagna från honom.
28 Mannheim, Karl: *"Essays on the sociology of culture"* (1956). Routledge and Kegan Paul, London 1967, sid 16.
29 Platons liknelse om grottan i "Staten".
30 Se Althusser, Louis: *"Lenin och filosofin"* (1968). Cavefors förlag, Stockholm 1969, kapitel 1, och för en diskussion av begreppet praktik och andra begrepp vilka uttrycker någon aspekt av praktisk verksamhet och som är mer anknuten till sociologin, se Therborn, Göran: *"Vad är bra värderingar värda?"*, Zenitserien, Lund 1973, kapitlet "Praktik, handling, magi".

Marxismen som en vetenskaplig verksamhet betonas av bl a L Althusser, N Poulantzas, M Godelier och, i Sverige, G Therborn. Företrädare för marxismen som historisk-filosofisk riktning är däremot kända under olika beteckningar såsom humanistiska marxister, historiska marxister eller kritiska marxister. Detta är en tradition som representeras av G Lukács, K Korsch, A Gramsci, frankfurtskolan, praxisgruppen i Jugoslavien m fl och i Sverige har den utvecklats genom A Ljungdal och, i viss mån, J Israel. – Se även Gouldner, A W: a.a. kapitlet "The two Marxisms", sid 425 ff.
31 Jag tänker på sådana försök att klargöra relationerna mellan Marx, Hegel och Kant som gjorts av t ex L Althusser i *"För Marx"* och av L Colletti i *"From Rousseau to Lenin"*, kapitlet "From Hegel to Marcuse" och i "Marxism and Hegel", kapitlet "Kant, Hegel and Marx", av G Lukács i förordet till *"Historia och klassmedvetande"* eller av H Marcuse i *"Reason and Revolution"*, introduktionen till del II.
32 Lenin pekar i denna riktning i "On the question of dialectics", vol 38.
33 Jag tänker t ex på Poppers svårigheter att fatta Marx och på hans antifilosofiska behandling av honom. Se t ex "The open society and its enemies", del 2.
34 Nietzsche, Friedrich: "Attempt at a self-criticism" i *"The birth of tragedy and The case of Wagner"* (1872). Vintage books, New York 1967.

I den självkritiska texten beklagar sig Nietzsche över att han inte använder ett annat språk, han försökte nämligen, menade han själv, uttrycka nya och radikalt motsatta uppfattningar med Schopenhauers och Kants former. Han beklagar också att han blandade sin äkta uppfattning om grekernas anda, om tragedin, med moderna saker.
35 Nietzsche, F: a.a., förordet.
36 Se Thulstrup, Niels: "Commentator's introduction" (1955) i Kierkegaard, S: *"Philosophical Fragments"*, Princeton University Press, Princeton 1974.
37 Therborn, Göran: *"Science, class and society"*, Göteborg 1974, sid 213.
38 Nietzsche, Fredrich: *"O Europaikos nidenismos"* /Den europeiska nihilismen/. Enkyklopaidikes Ekdoseis, Aten 1962, sid 16. Se även Förordet till band XVIII av *"Nietzsches Gesammelte Werke"* (1884–88) Musarion Verlag, München 1926, sid 4.

39 Dessa böcker utkom 1845–46 resp 1867.
40 Cassirer, Ernst: a.a. sid 13–14.
41 Whitehead, Alfred North: a.a. sid 96–97.
42 Nietzsche, F: a.a. sid 74 resp (i den grekiska upplagan) sid 54–55.
43 Nietzsche, F: *"I genesi tis filosofias"* /Filosofins ursprung/. Urval ur Band X av Nietzsches verk. Mari Korontsi, Aten 1975, sid 179. Se även "Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss" ur *"Nietzsches Werke"*. Band X, Naumann, Leipzig 1903, sid 118.
44 Ur X Malevitsis förord till den grekiska utgåvan av Jaspers: "Einführung in die Philosophie" (1950), Aten.
45 Jaspers, Karl: *"Kant"* (1957). Harvest Book, New York 1962, sid 152–153.
46 Hughes, H Stuart: *"Consciousness and society"* (1959). Paladin, Frogmore, St Albans 1974, sid 63–66.
47 Hughes, H Stuart. a.a. sid 187.
48 Den historiska referensen här grundar sig på en genomgång av hermeneutiken från antiken till nyare tider av Georgoulis i Georgoulis, K: *"Eidiki Didaktiki"* /Speciell Pedagogik/, Aten 1972, sid 77 ff. Se också Dilthey, W: "The rise of Hermeneutics" (1900). Ur Connerton, P (ed.): *"Critical Sociology"* Penguine Books, Harmondsworth 1976, sid 204 ff.

Se även Palmer, Richard E: *"Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilhey, Heidegger and Gadamer"*, Northwestern University Press, Evanston 1969, kapitel 2, sid 12 ff.
49 Aristoteles: "Analitica Prótera", kapitel "Peri Ermenelas". Se den engelska utgåvan av Harold P Cook *"The Categories of interpretation. Prior Analytics"*, William Heinemann, London 1962, kapitel "On interpretation".
50 Ricoeur, Paul: *"Freud and Philosophy. An essay on Interpretation"*, Yale University Press, New Haven and London 1970. Sid 22–23.
51 Jaspers, Karl: *"General psychopathology"* (1923). Manchester University Press, Manchester 1963, sid 315.
52 Gadamer, H-G: *"Truth and Method"* (1960). The Seabury Press, New York 1975. Sid 164.
53 Georgoulis, K: a.a.
54 Droysen, J G: "Art and Method" (1868) och Stern, F: "Positivistic history and its critics" i Stern F (ed): *"The Varieties of History"* (1956), Macmillan, Bungay, Suffolk 1970. Sid 137 ff resp 121. Se även v Wright: *"Explanation and Understanding"*. Routledge and Kegan Paul, London 1971, sid 5.
55 "The things which we conventionally claim to understand about other people can be conveniently broken down into four main categories:
1. *'physical'* facts about them: why they limp, why their noses are broken (a recent fight) or red (drink, sunburn, etc). In the sense of the word which is relevant here, these phenomena are only 'understood' when they are seen as *signs* of something non-physical (a past event or a mental state);
2. their *states of mind;* these may be short-term (a fit of anger) or long-term (a vindictive disposition);
3. *what* they are doing (and what they *mean* by it). This very broad category includes for example, (*a*) the mere identification of actions (for example, as we approach a figure in the distance, we see that he is chopping wood); (*b*) at the same elementary level, *what people say;* (*c*) more complex judgements about the *real* import of what they are doing, or what they *really* mean by what they say;
4. *why* people do things, what 'motivates' them."

Outhwaite, William: *"Understanding social life. The method called Verstehen."* Allen and Unwin, London 1975. Sid 13–14.
56 Rickman, H P: *"Understanding and the Human Studies"*, Heinemann Educational Books, London 1967. Se kapitlet "Meaning and the categories by which we grasp it", sid 17–23. Författaren

gör här en distinktion mellan sådana kategorier som har en universell tillämpning och sådana som är begränsade till en epok eller en teoretisk referensram, ideologi etc.

57 Rickman, H P: a.a. sid 51.

58 Popper, Karl: *"Objective Knowledge: An Evolutionary Approach"*, Oxford University Press, Oxford 1972. Sid 106.

59 "Our environing world is a spiritual structure in us and in our historical life."
Husserl, Edmund: "Philosophy and the Crisis of European Man" (1936) ur *"Phenomenology and the Crisis of Philosophy"*, Harper Torchbooks, New York 1965. Sid 154.

60 Ricoeur, Paul: a.a. sid 33.

61 Ricoeur, Paul: a.a. sid 27.

62 Ricouer, Paul: a.a. sid 32.

63 Ricoeur, Paul: a.a. sid 27.

64 Rickman, H P: a.a. sid 32.

65 Outhwaite, William: a.a. sid 18.

66 Om detta förs ett riktigt resonemang av Gouldner i kapitlet "Romanticism and Classicism: Deep structures in social science" (Gouldner, Alvin: a.a. sid 323–366). Att Weber inte utvecklade någon strikt metodologi berodde på att de romantiska antaganden, som ligger i djupet av Webers tänkande, är *anti-metodologiska* (sid 349–350). ". . .Weber's focus was typically Romantic both in its ultimate objective as well as in its methodology." (sid 341).

67 Se Schutz, Alfred: *"The Phenomenology of the Social World"* (1932), Heinemann Educational Books, London 1972.

68 Framställningen bygger här på P A Zanas introduktion till den grekiska utgåvan av Prousts *"På spaning efter den tid som flytt"*. Iridanos, Aten 1974.

69 Dilthey, Wilhelm: "Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen" ur *"Gesammelte Schriften"*, band VII. von Teubner, Leipzig und Berlin 1927. Sid 207.

70 Gadamer, H-G: a.a. sid xv. Palmer, Richard: a.a. sid 46.

71 Giddens, Anthony: *"New Rules of Sociological Method"*. Basic Books, New York 1976. Sid 19

72 Gadamer, H-G: a.a. sid 465–466.

73 Gadamer, H-G: a.a. sid 263.

74 Gadamer, H-G: a.a. sid xix.

75 Gadamer, H-G: a.a. sid xviii.

76 Gadamer; h-G: a.a. sid xix.

77 Gadamer, H-G: a.a. sid 262.

78 Här skulle jag vilja påpeka att det resonemang om den verkliga processen (ratio essendi) som förs här inte står i motsättning till Althussers "anti"humanism. Althusser talar mot en *teoretisk* humanism men i "Tillägg om den 'verkliga humanismen' " (1965) betonar han explicit en *praktisk* funktion hos begreppet humanism. Dessutom menar Althusser att den verkliga processen är ett nödvändigt tillstånd för skapandet av ideologin, vilken han definierar som de *"upplevda"* relationerna mellan människorna och deras "värld". Han skriver:

> "Ideologin gäller alltså människornas *upplevda* relation till världen. I ideologin uttrycker människorna i själva verket inte sina relationer till sina existensvillkor utan *det sätt* på vilket de upplever sin relation till sina existensvillkor, vilket på en gång förutsätter en reell relation och en "upplevd", "inbillad". Ideologin är då uttrycket för människornas relation till deras "värld", d v s (den överbestämda) enheten av deras reella och inbillade relation till deras reella existensvillkor."

Althusser, Louis: *"För Marx"* (1960–65). Cavefors förlag, Stockholm 1968. Sid 257 ff resp 247–248.

79 Godelier, Maurice: "Foreword to the English edition" (1972), *"Rationality and Irrationality in Economics"* (1966). Monthly Review Press, New York and London 1972, sid xvii.

KAPITEL I
"WISSENSCHAFT ALS BERUF"

"Med smärta föder vi våra tankar. . ."
F Nietzsche

För en bättre förståelse av själva texten i "Wissenschaft als Beruf" skulle några allmänna och övergripande kommentarer till ordet "Beruf" vara till hjälp. Kortfattat skulle man kunna säga att "Beruf" uttrycker det positiva förhållandet mellan ett religiöst liv och en jordisk verksamhet. Den mest adekvata användningen av begreppet står kanske Weber själv för; allmänt, i en rad dikotomier som kan underordnas en bredare dikotomi mellan irrationalitet och rationalitet och mer specifikt, i själva titeln till sitt arbete "The protestant ethic and the spirit of capitalism". Denna boks' tredje kapitel vilket har till syfte att specificera vad "Beruf" är för något kallas också "Task of investigation" av Weber. Weber informerar oss om att det var Luther som först använde ordet "Beruf" i sin översättning av Bibeln till tyska. Det finns i den katolska världen eller i antiken ingen motsvarighet till det innehåll i begreppet "Beruf" som dominerar i den protestantiska världen. Och även om man accepterar att det existerade någon "positive valuation of routine activity in the world which is contained in this conception of the calling"[2] under tidigare epoker (medeltiden, hellenismens epok) så är utan tvivel åtminstone en sak ny i protestantismen:

> "The valuation of the fulfilment of duty in wordly affairs as the highest form which the moral activity of the individual could assume. This it was which inevitably gave every-day wordly activity a religious significance and which first created the conception of a calling in this sense. The conception of the calling thus brings out that central dogma of all protestant denominations. . . .The only way of living acceptably to God was. . . through the fulfilment of the obligations imposed upon the individual by his position in the world. That was his calling."[3]

Denna Luthers uppfattning övertas sedan av calvinismen, vilken också kommer att vara Webers utgångspunkt i hans efterforskningar om relationerna mellan protestantismens etik och kapitalismens anda.* Något som är intres-

* Weber är inte en av sociologins första grundare utan den siste tänkaren i den rad av tänkare som börjar med Schleiermacher' i början av 1800-talet och som försöker förstärka religionens position – religionen som ända sedan upplysningstiden hade blivit betvivlad – genom att betona dess betydande roll för "Erlebnis", d v s för detta diffusa andliga tillstånd som finns i grunden av, eller bakom, varje slag av intellektuell, artistisk, filosofisk eller – mer allmänt – bakom varje slag av aktivitet. Weber säger, att den moderna människan inte kan inse den stora betydelsen som det re-

sant för vårt arbete är att Weber explicit betonar att i dessa relationer mellan det irrationella, eller det religiösa, och det jordiska eftersträvandet, t ex kapitalismens anda, så kan det senare, d v s det jordiska strävandet, inte uppfattas som ett mål i människans liv.

> "We cannot well maintain that the pursuit of wordly goods, conceived as an end in itself, was to any of them of positive ethical value. . . . The salvation of the soul and that alone was the centre of life and work. Their ethical ideals and the practical results of their doctrines were all based on that alone and were the consequences of purely religious motives."

Vi bör alltså ha i minnet att strävan efter det jordiska alltid är subordinerat och beroende av något värde eller någon mening som människan åsätter denna strävan. Ty även om produkterna av strävandena kan vara icke-önskvärda eller icke-beräknade – så som fallet var för Reformationstidens män – så är det intressanta just att se hur människornas idéer, inte själva produkterna, blir kraftkällor för skapandet. Och detta gäller även om det eftersträvande är vetenskapen själv.

Översättningen från tyska av ordet "Beruf" är ingalunda fri från komplikationer. Den vanligaste översättningen till engelska är "vocation" och som tolkning av Webers "Beruf" har den etablerats genom H H Gerth och C Wright Mills översättning av "Wissenschaft als Beruf" som "Science as a vocation"[1] men i texten möter vi också en annan tolkning genom ordet "call". T Parsons skriver emellertid om sin översättning av "Beruf" i "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" följande:

> "The two terms profession and calling I have used in translation of the German *Beruf*, whichever seemed best to fit the particular context. Vocation does not carry the ethical connotation in which Weber is interested. It is especially to be remembered that profession in this sense is not contrasted with business, but it *refers to a particular attitude toward one's occupation*, no matter what that occupation may be. This should become abundantly clear from the whole of Weber's argument."[2]

Samma svårigheter stöter man på vid en översättning till svenska, vilket har klargjorts av Sverker Gustavsson.[3] Yrke och kall är de mest adekvata uttrycken på svenska och de är beroende av i vilket sammanhang de används. I fort-

ligiösa medvetandet har för beteendet, för kulturen och för organiseringen hos ett folk." Weber är inte den ende. Antoni ger prioritet åt Dilthey:

> "He was the first to perceive the links between protestantism and the spirit of economic enterprise, thus anticipating the celebrated theses of Max Weber and Ernst Troeltsch."[4]

Max Weber kommer att förbli den siste av tänkarna om de moln som börjar skugga Europa under 70-talet enast är en reaktion mot 60-talet och inte varslet om en ny storm, om romantiken.

sättningen kommer jag att ta citaten ur Gerths och Mills engelska översättning av "Wissenschaft als Beruf" och ge viktigare termer på originalspråket inom parentes.[11] Men nu: åter till "Wissenschaft als Beruf"!

Enheten "Wissenschaft als Beruf" kan brytas upp i fyra mindre enheter. *Den första* är de yttre organisatoriska betingelserna som en ung vetenskapsman konfronteras med när han vill bedriva vetenskap inom universitetets ramar. Med Webers ord: "The conditions of science as a vocation in the material sense of the term".[12] I *den andra* enheten tar Weber upp de inre, subjektiva, förutsättningar som en vetenskapsman bör ha för att kunna bedriva vetenskap. "I believe that actually you wish to hear something else, namely, of the *inward* calling of science".[13] I den första och andra punkten lyfter alltså Weber fram de yttre och inre aspekterna av "Beruf". I *den tredje* enheten försöker Weber att avgränsa vetenskapen gentemot å ena sidan verksamheter med vetenskapen gemensamma subjektiva förutsättningar och å andra sidan verksamheter med gemensamma objektiva effekter och frågan om huruvida vetenskapen har någon mening ("Sinnproblem") aktualiseras. I *den fjärde* enheten kommer Weber in på värde-problematiken och diskussionen kretsar kring värde-relevans och värde-neutralitet.

Den första enheten kommer jag inte att gå närmare in på, dels för att den är lite inaktuell dels för att den har mindre betydelse för en teoretisk diskussion om vetenskap. Vad som är slående i denna första del är Webers sätt att med "slumpen" och "ödet" förklara detta faktum som han konstaterar, nämligen att det är andra och tredje rangens vetenskapsmän som lyckas med en universitetskarriär. Ord som "Schicksal" och "Hazard" förekommer ofta i denna del och resonemanget kulminerar i påståendet att "Das akademische Leben ist also ein wilder Hazard".[14] Detta är inte precis i linje med Webers strävanden i praktiken mot statens inflytande över universitet, vilka kulminerade i "Bernhard-affären"[15] där han – genom bidrag införda i Frankfurter Zeitung – satte utnämningen av Bernhard till professor vid Berlins universitet på initiativ från undervisningsministeriet under debatt. Men kanske är det inte så inkonsekvent att placera slumpen och ödet i Webers världsbild. Låt oss emellertid nu övergå till den andra enheten – den inre aspektn av "Beruf" –, vilken är avgörande.

Weber beskriver i den andra enheten en stegvis process, som startar från *specialiseringen* och därefter går över till den stora *"lidelsen"* som vetenskapsmannen bör ha och som är förutsättningen för *"inspirationen"* med dess avgörande betydelse för att han ska kunna åstadkomma något. Med inspiration förknippas återigen "ödets" roll. Om vår epok kännetecknas av specialisering och om vetenskapen också har kommit in i denna specialiseringsfas så är det endast genom en sträng specialisering som vetenskapsmannen åstadkommer något. Vetenskapens inte bara externa utan också interna situation ". . . is first of all

conditioned by the facts that science has entered a phase of specialization"[16] och individen bör anpassa sig till denna specialisering i samma takt ty ". . . the individual can acquire the sure consciousness of achieving something. . . only in case he is a strict specialist".[16] Det är inte någon tillfällighet att Weber börjar med att betona specialisering. Det gör han för att binda samman subjektet med den utvecklingsnivå på vilken vetenskapen befinner sig i den konkreta historiska perioden. Men eftersom han vill se vetenskapens utveckling från subjektets sida och vill betona den roll kallet spelar för den vetenskapliga verksamheten så måste han lösa problemet med relationerna mellan specialisering (en effekt av rationalisering och själv en rationalisering) och subjektets inlevelse. Detta är detsamma som att till förutbestämda former anpassa denna formlösa och blinda inlevelse, dessa subjektiva impulser;[17] detta är ett sammanförande av nykantianismen och livsfilosofin. I det här fallet lämnar Weber objektet mycket subtilt, han subjektiverar objektet. Specialiseringen blir en förutsättning för vetenskapsmannens verksamhet. Jag kan dock inte låta bli att citera Weber när det gäller relationerna mellan människan och vetenskapen, ty jag upplever att det finns så lite av personligt engagemang i vår tid.

> "A really definitive and good accomplishment is today always a specialized accomplishment. And whoever lacks the capacity to put on blinders, so to speak, and to come up to the idea that the fate of his soul depends upon whether or not he makes the correct conjecture at this passage of this manuscript may as well stay away from science. He will never have what one may call the 'personal experience' ("Erlebnis"/TC) of science. Without this strange intoxication, ridiculed by every outsider; without this passion, this 'thousands of years must pass before you enter into life and thousands more wait in silence' – according to whether or not you succeed in making this conjecture; without this, you have *no* calling for science and you should do something else. For nothing is worthy of man as man unless he can pursue it with passionate devotion."[18]

Men all denna lidelse (man påminns om Webers rötter hos Nietzsche och i bakgrundn hörs även Hegel hävda att intet stort kan hända i historien utan passion), hur djup och äkta den än är, räcker inte för att åstadkomma vetenskapliga resultat. Lidelsen ska i stället uppfattas som en förutsättning för *inspiration*, "a prerequisite of the 'inspiration' which is decisive". Även arbetet betraktas som en förutsättning för inspiration, men inte alltid ty många vetenskapliga framgångar har vi dilettanter med den rätta inspirationen att tacka för. Arbete och inspiration kan inte ersätta varandra och arbetet kan inte heller ersätta passionen. "Both ethusiasm and work and above all both of them *jointly* can entice the idea."[19] ("Einfall" med Webers ord.)

Med denna syn på lidelse, inspiration och arbete vänder sig sedan Weber mot andra verksamheter med samma subjektiva förutsättningar som den vetenskapliga. Inspiration är något som är gemensamt för många mänskliga verksamheter från vetenskap till verkstadsgolv.

> "Inspiration in the field of science by no means plays any greater role, as academic conceit fancies, than it does in the field of mastering problems of practical life by a modern entrepreneur. On the other hand, and this also is often misconstrued, inspiration plays no less a role in science than it does in the realm of art. . . . the psychological processes do not differ. Both are frenzy (in the sense of Plato's 'mania') and 'inspiration'."[20]

Från dessa skilda och olikartade verksamheter, från specialiseringen som han började med, söker nu Weber att övergå till något för skapandet gemensamt och han hittar det i det mentala substratum som finns bakom och förenar – eller upplöser – olikheterna i dessa verksamheter och som också formar människans egen personlighet. Weber söker en väg från det rationellas till det irrationellas domän där även ödet har sin bestämmande roll. Det slutar dock inte med att Weber även för den vetenskapliga verksamheten tilldelar inspirationen och Platons 'mania' den avgörande rollen men i sista hand är det ändå ödet som bestämmer om inspirationen ska komma eller inte, "whether we have scientific inspiration depends upon destinies (Schicksalen) that are hidden from us, and besides upon 'gifts' ".[21] Och Weber fortsätter med att säga att denna otvivelaktiga sanning har bidragit till att skapa en positiv attityd till de två idoler som blivit speciellt populära bland de unga. Dessa idoler är " 'Personlichkeit' und das 'Erlebnis' ".[22]

> "These idols are 'personality' and personal 'experience'. Both are intimately connected, the notion prevails that the later constitutes the former and belongs to it."[23]

Weber har nu kommit dit han ville, till det som ligger bakom de olika verksamheterna. "Erlebnis" och "personlighet". Det är subjektet som skapar och subjektet i sin tur har formats till en personlighet genom "Erlebnis" ("Erlebnis" = så som människan upplever, erfar, sin egen epok) som i sin tur åter tillhör subjektet. Men här är inte rätta platsen att diskutera begreppet "Erlebnis" vilket vi fått från Dilthey och inte heller den nyansering av begreppet som Weber gjorde genom att han försökte reducera det till det handlande subjektets personlighet. Här ska vi bara konstatera.

> "Ladies and gentlemen. In the field of science only he who is devoted solely to the work at hands has 'personality'. And this holds not only for the field of science;"[24]

Från de för flera verksamheter gemensamma subjektiva förutsättningarna går Weber över till att avgränsa det för vetenskapen specifika elementet. Detta är

för honom *framsteg* ("Fortschritts"), och han drar här upp en skiljelinje mellan konst och vetenskap.

> "In contrast with these preconditions which scientific work shares with art, science has a fate that profoundly distinguishes it from artistic work. Scientific work is chained to the course of progress; whereas in the realm of art there is no progress in the same sense."[25]

Konsten strävar efter *fullkomlighet* medan vetenskapen å sin sida är underkastad utvecklingen. Var och en av oss vet, säger Weber, att allt vetenskapligt arbete som vi har åstadkommit kommer att föråldras och vara passerat om 10, 20 eller 50 år.

> "That is the fate to which science is subjected; it is the very *meaning* of scientific work, to which it is devoted in a quite specific sense, as compared with other spheres of culture for which in general the same holds."[26]

Men om denna kontinuerliga *förändring* är vetenskapens öde och det vetenskapliga arbetets mening, om varje landvinning leder till nya problem och nya frågor så att man aldrig kan arbeta utan att veta att det man gör ska överskridas, om – slutligen – "this progress goes on ad infinitum" så uppstår *frågan om vetenskapen har någon mening*. Weber själv slår fast att

> "after all, it is not self-evident that something subordinate to such a law /law of progress – TC/ is sensible and meaningful in itself /'Sinn und Verstand' med Webers ord – TC/. Why does one engage in doing something that in reality never comes, and never can come, to an end?"[27]

I detta citat finner man kärnan i Webers hela tänkande: vi vet att för Weber är det definitionsmässigt handlingarna som har någon mening och att för honom är definitionsmässigt syftet med sociologin att komma fram till den mening som subjektet ger sina handlingar. Vetenskapen ses här som en handling och Weber ställer frågan om dess mening, men vetenskapen som handling har ju inte fullbordats, har inte kommit till ett mål och kan inte heller göra det, ty vetenskapen lyder – som Weber själv konstaterade ovan – under en annan lag än den lag som gäller för handlingar, teologin, eftersom den ingår i en överindividuell process, en *rationaliseringsprocess*.

> "Scientific progress is a fraction, the most important fraction, of the process of intellectualization which we have been undergoing for thousands of years and which nowadays is usually judged in such an extremely negative way."[28]

Weber stöter här på de begränsningar som han själv satt upp. Han placerar vetenskapen på rationalitetsnivån vilken styrs av sina egna lagar (t ex "utvecklingslagen") som är oberoende av människans vilja (vetenskapsmännen kan t ex inte bestämma att lagen om utveckling ska upphävas om de skulle vilja

detta), men han blundar inför sina egna konstateranden. Han söker en utväg, en förklaring på vad han menar med intellektuell rationalisering – vilken skapas genom vetenskap och vetenskapligt orienterad teknologi – en förklaring som utgår ifrån att man relaterar och reducerar rationaliteten till individens möjligheter att nå kunskap om något. Den ökande intellektualiseringen och rationaliseringen". . . means. . . the knowledge or belief that if one but wished one *could* learn it at any time",[29] säger Weber.

Weber återgår så till individnivån, där han känner sig mera hemmastadd, och ser på världen som en projektion av subjekt, som en mängd individuella handlingar eller som meningar som subjekten tilldelar sina handlingar. Just i sådana termer vill han se också rationaliteten och vetenskapen. *Har vetenskapen någon mening?*

> "Now, this process of disenchantment ('Entzauberungsprozess'), which has continued to exist in Occidental culture for millennia, and, in general, this 'progress', to which science belongs as a link and motive force, do they have any meanings that go beyond the purely practical and technical?"[30]

Och Weber försäkrar oss att denna fråga om huruvida vetenskapen har någon mening är något annat än frågan om vetenskapen som ett kall för vetenskapsmannen och gäller vetenskapens uppgift, kall, i mänskligheten totala liv. Det är inte "Wissenschaft als Beruf" utan "Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit".[31]

För att besvara frågan om huruvida vetenskapen har någon mening gör Weber en vandring genom vetenskapshistorien från antiken till moderna tider och menar sedan att eftersom meningen varierar med tiden så har vetenskapen i sig inte någon mening. Det skulle gå emot Webers pluralismprincip. Vetenskapen har framförallt inte någon mening för människans liv.

> "Under these internal presuppositions, what is the meaning of science as a vocation, now after all these former illusions, the 'way to true being', the 'way to true art', the 'way to true nature', the 'way to true God', the 'way to true happiness', have been dispelled? Tolstoi has given the simplest answer, with the words: 'Science is meaningless because it gives no answer to our question, the only question important for us: "What shall we do and how shall we live?" ' That science does not give an answer to this is indisputable."[32]

Men enligt Weber skulle man ställa problematiken annorlunda och i stället undersöka på vilket sätt och i vilket avseende vetenskapen inte ger något "svar" och om inte vetenskapen ändå är till användning för den som ställer frågan på rätt sätt. Om vetenskapen inte har någon bestämd mening så skulle ju dörren till värderelativismen stå vidöppen.

Weber övergår härifrån till den fjärde delen av uppsatsen som handlar om värdeproblematik. Han formulerar pboblemet

> "Today one usually speaks of science as 'free from presuppositions'. Is there such a thing?"[3]

och några sidor senare konstaterar han

> "No science is absolutely free from presuppositions, and no science can prove its fundamental value to the man who rejects these presuppositions."[4]

Weber gör här en distinktion mellan å ena sidan de *logiska och metodrelevanta förutsättningarna* för vetenskapligt arbete, d v s logikens och metodreglernas legitimitet, vilka Weber antar vara de minst problematiska, och å andra sidan den *förutsättningen att det vetenskapliga arbetets produkt är viktig* i meningen "värd att veta". Det är denna senare förutsättning som Weber ser som problematisk:

> "For this presupposition cannot be proved by scientific means. It can only be *interpreted* with reference to its ultimate meaning, which we must reject or accept according to our ultimate position towards life."[5]

Weber säger vidare att relationerna mellan det vetenskapliga arbetet och dess förutsättningar varierar, och varierar i enlighet med vetenskapens struktur. Weber försöker att visa detta konkret. Naturvetenskapen *förutsätter* att det är värt att veta och känna till det kosmiska skeendets slutgiltiga lagar. Men denna förutsättning kan under inga omständigheter bevisas vetenskapligt. Inte heller kan det bevisas att den värld som naturvetenskapen utforskar har ett existensberättigande eller har någon "mening". Weber exemplifierar med medicinen och formulerar dess allmänna förutsättning som uppgiften att upprätthålla livet som sådant och att i största möjliga utsträckning minska lidandet som sådant.[6] Naturvetenskapen ger oss svar på hur vi ska göra för att behärska livets *teknik* men lämnar åt sidan frågan om vi vill behärska den, om det är värt att behärska den; detta förutsätts i stället utan diskussion. Om man å andra sidan ser till estetiken, juridiken eller kulturvetenskaperna så utgår de ifrån att det finns konstverk, att det finns lagar, att det finns politiska, litterära, sociala osv fenomen, och de söker villkoren för dessas existens, de söker legitimiteten enligt dessa lagar, de söker förståelse i termer av dessa fenomens ursprung. Men de frågar inte efter huruvida dessa former är, eller var, värda att existera, de frågar inte heller efter huruvida det är värdefullt att få kunskap om dessa fenomen. Dessa discipliner förutsätter att så är fallet, men dessa förutsättningar kan inte bevisas vetenskapligt.

Weber övergår sedan till samhällsvetenskaperna, såsom sociologi, historia, ekonomi, politik etc som han också behärskar bättre, som han säger. Men plötsligt ändrar Weber problematiken. Det är inte längre frågan om dessa ve-

tenskapers logiska och historiska (värde-relevanta) förutsättningar. Han specificerar inte vilka värde-förutsättningar som ligger bakom dessa vetenskaper, så som han specificerade dem då det gällde naturvetenskap och medicin och kulturvetenskap, och som samhällsvetaren antar och som inte kan bevisas vetenskapligt. Det hade varit intressant om Weber hade gjort detta. Men nej, Weber tar i stället upp den *pedagogiska aspekten* då det gäller dessa vetenskaper.

Weber för nu in problematiken på själva undervisningen och deklarerar som sin egen ståndpunkt att han är för en värde-neutral undervisning. Han är mycket kategorisk: *uteslut politiken ur klassrummet:*

> "It is said, and I agree, *that politics is out of place in the lecture-room. It does not belong there on the part of the students. . . . Neither does politics, however, belong in the lecture-room on the part of the docents,* and when the docent is scientifically concerned with politics, *it belongs there least of all.*""

I fortsättningen argumenterar Weber utförligt mot en sammanblandning av politik och vetenskap i klassrummet. Men han har bestämt sig för att gå ännu längre och talar om de djupare orsaker som har dikterat hans ståndpunkt.

> "Thus far I have spoken only of practical reasons for avoiding the imposition of a personal point of view. But these are not the only reasons. The impossibility of 'scientifically' pleading for practical and interested stands – except in discussing the means for a firmly given and presupposed end – rests upon reasons that lie far deeper.
>
> 'Scientific' pleading is meaningless in principle because the various value spheres of the world stand in irreconcilable conflict with each other."[38]

Man kan alltså inte legitimera det praktiska intresset och användningen av vetenskapen med vetenskapliga medel enligt Weber, och denna omöjlighet har en ännu djupare orsak, ty *de olika värdesfärerna* i världen *befinner sig i en evig konflikt* och ingen kan säga att den ena värdeordningen är bättre än den andra, ingen kan vetenskapligt bedöma värdet av den franska eller den tyska kulturen. I detta, men bara i detta, är Weber enig med Mill om att erfarenhetens väg leder till polyteism. Weber ser och accepterar en *pluralism.* Vi lever i *en* värld, liksom i antiken men med den skillnaden att för antikens människor var världen inte avmystifierad, där fanns både gudar och demoner. Och liksom antikens människor offrade till olika gudar i olika sammanhang samtidigt som alla offrade till stadsstatens gud, så gör vi också idag. Men det var inte "vetenskap" utan ödet som dominerade över dessa gudars kamp. Vi kan säkert konstatera och även förstå vad som är det gudomliga hos var och en av dessa gudar liksom hos varje värde-system. Men med denna förståelse har vi också nått våra gränser. Mer än så kan inte tillåtas i klassrummet. Detta problem och

denna konflikt fortsätter i livet utanför klassrummet. Detta är den tunga börda som den moderna människan har att bära, denna svårighet att nå insikt om vår egen civilisations öde.

> "Many old gods ascend from their graves; they are disenchanted and hence take the form of impersonal forces. They strive to gain power over our lives and again they resume their eternal struggle with one another. What is hard for modern man, and especially for the younger generation, is to measure up to *workady* existence. The ubiquitous chase for 'experience' ("Erlebnis") stems from this weakness; for it is weakness not to be able to countenance the stern seriousness of our fateful times.
>
> Our civilization destines us to realize more clearly these struggles again, after our eyes have been blinded for a thousand years – blinded by the allegedly or presumably exclusive orientation towards the grandiose moral fervor of Christian ethics.""

Men om vetenskapen då alltså inte har någon av subjektet – forskaren – oberoende "objektiv" mening och om den vetenskapliga produktionens praktiska användbarhet inte kan bevisas vetenskapligt utan bara kan tolkas i enlighet med – flera och motstridiga – värderingar, vilka *bidrag* ger då vetenskapen till vårt praktiska och personliga "liv"? På denna fråga svarar Weber att vetenskapen ger tre positiva bidrag: För det första teknologi, för det andra tänkandets metoder och verktyg och träningen av tänkandet samt för det tredje klarhet, vilket i praktiken tar sig uttryck i en förmåga att välja adekvata medel för att nå bestämda mål, att se relationerna mellan mål och medel. I syfte att nå klarhet kan vetenskapen också, genom att samtidigt nå sina egna gränser, klargöra de olika ståndpunkter och uppfattningar som med logisk konsistens härleds ur den ena eller den andra värdesfären.

> "Figuratively speaking, you serve this god and you offend the other god when you decide to adhere to this position. . . . Thus, if we are competent in our pursuit (which must be presupposed here) we can force the individual, or at least we can help him, to give himself an *account of the ultimate meaning of his own conduct*. This appears to me as not so trifling a thing to do, even for one's own personal life."[4]

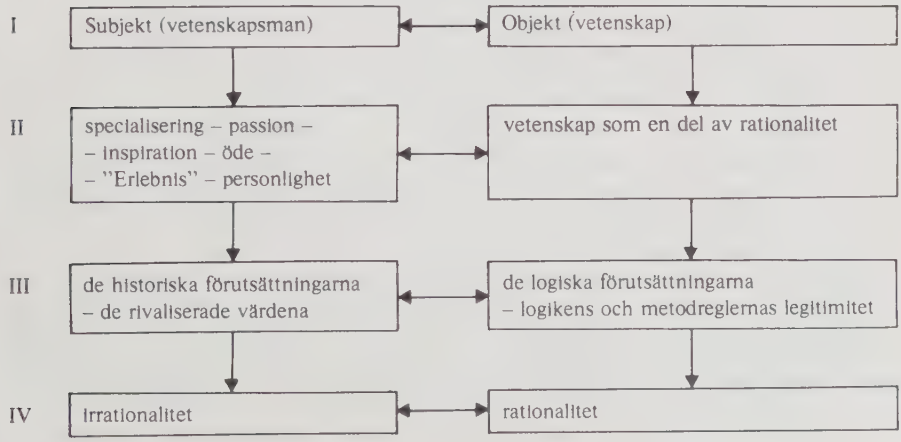
Jag har här ovan försökt att presentera kärnan i Webers resonemang och hans pedagogiska bidrag, förslaget om neutrala föreläsningar. Redan här kan man se Webers huvudsakliga metodologiska bidrag: den metodologiska individualismen och värdeproblematiken samt hans teoretiska och historiefilosofiska syn på rationalitet. Men vi har inte gjort färdig någon analys genom uppsplittringen av uppsatsens enhet i olika delar. Ytterligare steg måste tas. Det gäller nu att gå tillbaka till de principer som utgör grunden – den "genetiska början" – till denna yttre mångfald och samtidigt till denna mångfalds enhet. Ty ana-

lysens funktion är just att komma till kunskap om dessa principer som samtidigt utgör de olika aspekternas enhet. Denna jakt efter principerna kan då leda fram till en väg på flera nivåer, där den ena nivån utgör förutsättning för den andra. Vi kan komma fram till dessa principer om vi, i vårt pågående arbete, systematiserar det som vi hittills vunnit klarhet om.

I denna första bekantskap med "Wissenschaft als Beruf" kan vi alltså konstatera att Weber försöker att närma sig sin uppgift från två sidor. Dels med utgångspunkt från vetenskapsmannens förutsättningar och dels med utgångspunkt från vetenskapen och dess villkor. Webers tankesätt kan presenteras med ett kontinuum för var och en av dessa två sidor. De avgörande begrepp som återfinns för *subjektet,* vetenskapsmannen, är specialisering, passion, inspiration, öde och de förenas alla i "Erlebnis" och formas därmed konkret till "personlighet". När det gäller den andra sidan, *vetenskapen* – objektet, så kan de centrala tankarna sammanfattas med de logiska och historiska förutsättningarna för vetenskapen. S Gustavsson har gett detta en bra formulering:

> "Den bakomliggande tanken kan uttryckas som grader av beroende längs ett kontinuum: från det som är mest intimt förknippat med mänskligheten eller i varje fall västerlandets djupast liggande historiska förutsättningar till det som är mest beroende av tillfälliga politiska förhållanden och därmed förhållandevis mest åtkomligt för praktiska ingripanden."[4]

Men den första sidan, subjektets, med dess betoning av passionen, inspirationen etc som förklarande element utgör samtidigt en deklaration om betydelsen av irrationalitet och dess roll medan den andra sidan, vetenskapens, utgör en del – och kanske den viktigaste – av rationaliteten. Därmed är vi framme vid den sista nivån. Sammanfattningsvis:



Det är framförallt Hegels gestalt som dyker upp från sidorna i Webers arbete, men det är en Hegel som är så misshandlad och så nedbruten i olika bitar utan något sammanhang med varandra att det är som om man tittade i en sprucken spegel. Det blir så när det irrationella överskrider det rationella, när "Erlebnis" formar det logiska, när tragedin ölverskrider logos.

Weber ger prioritet åt människan, åt subjektet, och åt den mening som människan ger sina handlingar och omvärlden men han går så långt att han offrar människan på hennes egen Baals (rationalitetens) altare att brännas till döds. Han ser människan som ett medel för att nå fram till irrationalitet, d v s till de irrationella krafter som bestämmer och drar historiens gång framåt, krafter till vilka rationaliteten är, och skall vara, en god tjänare. En av Webers sympatisörer har uttryckt detta bra på följande sätt:

> "The growth of rationalization depends upon forces *which are not themselves rational;* hence the importance of charisma in Weber's thought. Charisma is a 'specifically irrational' force, in that it is 'foreign to all rules'. It is this which makes charismatic movements the major revolutionary element in history, the most potent source of new forms of rationalisation."[42]

Och lite senare, när han talar om Webers protestansim, beskriver han Webers syn genom att betona att för honom var den protestantiska etiken inte någon "orsak" till kapitalismens utveckling utan "it provided an irrational impetus. . ."[43]

Dikotomin rationalitet – irrationalitet kan få ett konkret innehåll på den samhälleliga nivån genom en rad eller en hierarki av dikotomiseringar. Weber har naturligtvis valt sina konkreta dikotomier i enlighet med sin uppfattning av omvärlden. Sammanhanget kan, lite grovt, uttryckas t ex så här:

> "The two basic dicotomies in Weber both spring from the Christian tradition. The dicotomy between charisma and reason is his own form of the traditional distinction between faith and reason, while the one between bueraucratic and carismatic (prophetic) authority is nothing but a reworking of the age-old dualism between body and spirit, this world and the other world, the city of man and the city of God, the materialism of Marx and the idealism of Hegel. Weber's vision of the history of Western civilization as the marriage of and struggel between these two principles is essentially eschatological."[44]

Effekten av de olika dikotomierna får i den västerländska kulturen sitt uttryck i en spänning mellan *subjektet*, människan, och *rationalitetens objektiva produkter*. Därför är det nödvändigt att titta lite närmare på relationerna mellan dessa två poler.

Noter

1 Weber, Max: *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"* (1904–05). Unwin University Books, London 1968.
2 Weber, Max: a.a. sid 80.
3 Weber, Max: a.a. sid 80.
4 Det var 1799 som Schleiermachers bok "Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" kom. Om bokens syfte skriver R Otto i introduktionen till den engelska upplagan:

> "The intention of the work was crystal clear. It aimed to recapture the position religion had lost in the intellectual world where it was now threatened with total oblivion. It aimed to lead religion out of the remote corner into which it had been cast, to prove that religion was not just a concern of the 'uncultured' and of old-fashioned people who found in it an emergency substitute for the higher things of life, but something that belonged to truly cultured, authentic, and well-rounded human beings; moreover, that without religion the intellectual life of mankind would deprive itself of its noblest ingredient. The book had been written for the purpose of restoring religion as a ferment and as a prime factor in the growth and further development of the modern age."

Schleiermacher, Fredrich: *"On religion"* (1799). Harper Torchbooks, Publishers, New York 1958, sid ix.
5 Weber, Max: "Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie", Tübingen 1920–21. Vol 3, sid 205. En diskussion om Webers tes i en artikel av D Savrami i *The Greek Review of Social Research* 23, 1975, sid 28.
6 Antoni, Carlo: *"From History to Sociology, the transition in German historical thinking"* (1940). Merlin Press, London 1962. Sid 13.

Men Dilthey hade inte något intresse av att driva fram denna tes. Hans intresse var att komma fram till den nyare europeiska andens ursprung och struktur. I sitt arbete med Schleiermachers biografi får han klart för sig "Erlebnis" betydelse för all kulturell verksamhet och han kan då också isolera den nya "Erlebnis" begynnelse.

> "Dilthey was able to conceive the history of the human spirit in new terms. The Renaissance was no longer to be considered as merely a period which had been dialectically superseded by the Reformation, not even in Germany, because it had perpetuated itself throughout the seventeenth and eighteenth centuries, breaking through and flowering once more in the pantheistic motifs of Romanticism itself. Protestantism, with its dogmas of the fall, grace, salvation, was to be viewed as a resurgence of Christian spirituality, while the principal feature of that modern religious spirit was to be looked for in that pantheism which, having already reappeared in the sects, triumphed with Schleiermacher." (a.a. sid. 12).

7 Weber, Max: *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"* (1904–05). Unwin University Books, London 1968, sid 89 f.
8 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H and Mills, C Wright (ed.): *"From Max Weber. Essays in sociology"* (1948). Routledge and Kegan, Paul, London 1970. Sid 129 ff.
9 Översättarens, Talcott Parsons, kommentar till översättningen av "Beruf" till engelska i Weber, Max: *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"* (1904–05). Unwin University Books, London 1968, sid 194. Min kurs.
10 "Det tyska ordet 'Beruf' ger fler associationer än det för oss nära till hans liggande *yrke*. Endast själva upptakten /i Webers "Wissenschaft als Beruf"/ handlar om 'die äusseren Bedingungen des Gelehrtenberufs'. Redan efter några sidor är Weber inne på vad som krävs för att äga 'den *inneren* Beruf zur Wissenschaft'. Och därifrån övergår han till vad som är vetenskapens uppgift inom ra-

men för samhället och kulturen i dess helhet – 'der *Beruf der Wissenschaft* innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit'. Det är sålunda i två skilda hänseenden, som det weberska uttrycket syftar vidare än något motsvarande svenskt ord skulle ha medgivit. Å ena sidan rymmer temat den enskildes upplevelse av *kall*. Men också den tanken blir möjlig, att vetenskapen, oavsett vad den betyder för den enskilde, fyller en *funktion*, eller normativt uttryckt, har en *mission* att fullgöra."

Gustavsson, Sverker: *"Debatten om forskningen och samhället"*. Almqvist och Wiksell, Uppsala 1971, sid 10.

11 Tysk text är hämtad ur Weber, Max: *"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre"*. Verlag J C B Mohr – Paul Siebeck – Tübingen 1951.

12 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 129.

13 Weber, Max: a.a. sid 134.

14 Weber, Max: *"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre"*. Mohr – Siebeck, Tübingen 1951, sid 572.

15 Weber, Max: *"On Universities"* (1908–19). Ed. Edward Shils, University of Chicago Press, Chicago and London 1974. Se bl a inledningen av Shils.

16 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H and Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 134.

17 Denna sammanföring av neokantianism och livsfilosofi är en av de mest kritiska punkterna i Webers tänkande. En harmoni mellan dessa båda riktningar är svår att åstadkomma och hos Weber dominerar ibland den ena över den andra. I vetenskapens fall blir det formen, de logiska reglerna, principerna, rationaliteten som dominerar, d v s förutbestämda kategorier till vilka vetenskapsmannen får anpassa sin lidelse och inspiration, ty dessa senare har en *sekundär* betydelse. Det är inte fråga om en harmoni mellan form och innehåll, utom om formens dominans. Detta gäller även i andra, mindre "stränga", verksamheter än vetenskapen. I den litterära verksamheten är det denna anpassning av impulser, av lidelse osv till förutbestämda former som är det som kännetecknar episk stil, vilket Lukács noterade under sin neokantianska period:

> "When this is so, passion is the way, predetermined by reasons, . . Such an age is the age of the epic."

Weber är väl medveten om detta och därför börjar han med specialisering. Men hans subjektivt orienterade metodologi tvingar honom att ändra position och att subjektivera objektet (vetenskapen). (Lukács-citatet ur Lukács, Georg: *"The Theory of the Novel"* (1914–15) Merlin Press, London 1971, sid 30.)

18 Weber, Max: a.a. sid 135.

19 Weber, Max: a.a. sid 136.

20 Weber, Max: a.a. sid 136.

21 Weber, Max: a.a. sid 136.

22 Weber, Max: *"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre"*. Mohr – Siebeck, Tübingen 1951, sid 575.

23 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 137.

24 Weber, Max: a.a. sid 137.

25 Weber, Max: a.a. sid 137.

26 Weber, Max: a.a. sid 138.

27 Weber, Max: a a. sid 138, *"Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre"*. Mohr-Siebeck, Tübingen 1951, sid 577.

28 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H and Mills, C Wrights (ed.): a.a. sid 138–139.

29 Weber, Max: a.a. sid 139.

30 Weber, Max: a.a. sid 139.

31 Weber, Max: *"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre"*. Mohr–Siebeck, Tübingen 1951, sid 579.
32 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H and Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 143 När jag arbetar med detta avsnitt får jag i tankarna Nietzsche: vetenskapens problem kan inte lösas inom vetenskapens fält. ("Attempt at a selfcriticism" 1889, förord till *"The birth of tragedy".)*
33 Weber, Max: a.a. sid 143.
34 Weber, Max: a.a. sid 153.
35 Weber, Max: a.a. sid 143.
36 Weber, Max: a.a. sid 144.
37 Weber, Max: a.a. sid 145 (min kursivering).
38 Weber, Max: a.a. sid 147.
39 Weber, Max: a.a. sid 149.
40 Weber, Max: a.a. sid 151, 152.
41 Gustavsson, Sverker a.a. sid 25.
42 Giddens, Anthony: *"Politics and Sociology in the Thought of Max Weber"*. Macmillan Press, London och Basingstoke 1972, sid 44.
43 Giddens, Anthony: a.a. sid 45.
44 McIntosh, Donald: "Weber and Freud: on the nature and sources of authority". *American Sociological Review,* Vol 35, October 1970, Nr 5.

KAPITEL II – PÅ JAKT EFTER EN NY KATEGORI

1. Den spruckna spegeln

1. Man skulle kunna tro, att med det vetenskapliga tänkandets dominans från mitten av 1800-talet så skulle också en period av triumf för rationalismen inom det teoretiska arbetet börja. Men så är icke fallet. Med få undantag, som inom marxismen, är den period som då började och som sträcker sig till våra dagar, en period av nedgång för rationalismen och av uppgång för rationalisering. Detta är en process som började med att tonvikten fördes över från förnuftet till subjektet. Denna tidsperiod betecknas ofta "the insurgence against reason", "distrust of reason",[1] "assaults upon. . . rational foundations"[2] eller, med Lukács, "Die Zerstörung der Vernunft".[3] Cohen har sammanfattat attackerna mot förnuftet i fyra argument som han karaktäriserar som romantiska.[4] Dessa argument mot förnuftet är a) psykologism-argumentet, där logiken reduceras till psykologiska fakta, b) historicism-argumentet, där allt reduceras till historiska fakta, c) empiricism-argumentet, där förnuftet ställs mot vetenskap som grundar sig på observation och experiment, och d) kinetism-argumentet, där förnuftets lagar ställs mot en värld i kontinuerlig förändring. Innan Cohen presenterar, och diskuterar hållbarheten hos dessa argument konstaterar han

> "Despite the frequent assertion that ours is the age of science, we are witnessing today a remarkably widespread decline of the prestige of intellect and reason. . . . Even among professed philosphers, the high priests of the sanctuary of reason, faith in rational or demonstrative science is systematically being minimized in the interests of 'practical' idealism, vitalism, humanism, intuitionism, and other forms of avowed anti-intellectualism."[5]

Mest upptas författarens intresse av namn som W James, Bergson, Croce och Nietzsche.

Även om denna attack mot rationella system verkligen samtidigt innebar en förstörelse av förnuftet, även om dessa attacker mot förnuftet hade negativa effekter så kan man inte förneka att de samtidigt var förknippade med ett försök att komma åt sådana forskningsfält som stod utanför den traditionella rationalismens förmåga att komma åt, man kan åtminstone inte förneka att det här fanns ett problem. Man kan inte förneka att det finns åtminstone en män-

niska som trotsar "två gånger två lika med fyra", som trotsar intellektet. Man kan inte tysta denna röst, ty den kommer från ett "källarhål" och kan inte nås för att tystas.

> "Och fastän vårt liv ofta framstår som värdelöst så är det i alla fall livet och inte bara ett utdragande av kvadratrötter. . . . Vad vet intellektet? Intellektet vet bara det som det skaffat sig kunskap om (något annat kommer det kanske aldrig att få veta; även om detta inte är någon tröst så bör det i alla fall sägas); men den mänskliga naturen verkar i sin helhet med allt som finns inom den, medvetet och omedvetet, och även om den ljuger så lever den."[6]

Men vår uppgift i det här kapitlet är inte att värdera, utan att konstatera, de olika – till rationalismen alternativa – tankebanorna och att konstatera uppkomsten av nya kategorier i vars sammanhang det blir lättare att förstå raden av begrepp – subjekt, lidelse, inspiration, "Erlebnis", rationalitet etc – som vi mötte hos Weber i det föreående kapitlet.

2. Låt oss börja med den traditionella framställningen. Hegel var den siste filosofen som ville förklara världen med förnuft, förnuftet "styr och har styrt världen", "förnuftet är världens lag". Om historien deklarerar han att

> "The sole thought which philosophy brings to the treatment of history is the simple concept of *Reason:* that Reason is the law of the world and that, therefore, on world history, things have come about rationally."[7]

Denna tes realiseras i historien genom människornas, t o m omedvetna, handlingar. Det är realiserandet av denna tes som kan implicera att det som är verkligt är logiskt och – i motsatt riktning – det som är logiskt är verkligt och därmed döms den verklighet, som inte korresponderar till förnuftets självmedvetandes utvecklingsstadier, till att överskridas som onödig, som icke-nödvändig. Tesen legitimerar alltså det som existerar och samtidigt legitimerar den att man överskrider det som existerar. Den vittnar om ett konservativt *innehåll,* där staten – och i synnerhet den dåvarande preussiska staten – ses som själva idéns förverkligande; men den vittnar samtidigt om en radikal *metod* (form) – den dialektiska processen – där hela tänkandet och historien underordnas en evig rörelse, en förändring, och denna förändring sker lagbundet.

Denna påtagliga spänning mellan form och innehåll, eller mellan metod och system, kunde – som framhållits t ex av Engels, W James och Croce, för att nämna några olikartade tänkare med starkt inflytande – inte fortsätta. De separerade och Hegels efterträdare delades i två falanger; en högerfalang som accepterade det konservativa systemet och i mästarens anda ville tolka hans filosofi ständigt "i harmoni med kyrkans traditionella ortodoxi"[8] och i harmoni med det bestående, och en vänsterfalang som betonade metoden och som kunde inta en radikal ställning gentemot det bestående i tänkandet och i det

tyska samhället. Ofta ser man effekterna av denna brytning i ett större historiskt sammanhang:

> "The form of his philosophy battled with its content, and the content with its form. They separated. Some thinkers accepted the content of his philosophy and opposed its form. They became conservatives and so-called "Hegelians of the Right". Other thinkers accepted the form of his philosophy and opposed its content. They became revolutionaries and "Hegelians of the Left". The two opposing factions met finally in the mortal embrace of Stalingrad.
>
> What won at Stalingrad was the revolutionary form, not the conservative content of Hegel's philosophy. This concrete fact corresponds to the abstract situation. The power of Hegel's philosphy lies in its form rather than its content."[9]

Ofta upplöser man också denna brytning i en större brytning mellan den rationalistiska och den romantiska riktningen, vilken kom till stånd i 1800-talets intellektuella liv. Russel, t ex, ser den romantiska riktningen som utgående från Byron, Schopenhauer och Nietzshe till Mussolini och Hitler, och den rationalistiska som en revolt utgående från den franska revolutionens filosofer och via engelska radikaler till sin djupaste form hos Marx och i Sovjetryssland.[10]

Vill man se hegelianismens brytning konkret, så är detta mer komplicerat, med flera faktorer och strömningar som spelar in, än vad protagonisterna för denna brytning själva anger, och dessutom erbjuds flera potentiella och faktiska alternativa tolkningsmöjligheter. Men vi ska inte dröja här längre än vad som är nödvändigt för att några viktiga tankegångar ska få belysning. Här bör påminnas om att vänsterhegelianerna sinsemellan och att vänsterhegelianerna och marxisterna inte har samma problem. Redan i början av kapitlet om Feuerbach i "Den Tyska Ideologin" läser man

> "Their polemics against Hegel and against one another are confined to this – each extracts one side of the Hegelian system and turns this against the whole system as well as against the sides extracted by the others. To begin with they extracted pure unfalsified Hegelian categories such as 'substance' and 'self-consciousness', later they desecrated these categories with more secular names such as 'species', 'the Unique', 'Man', etc."[11]

Bakom denna "substans", detta "självmedvetande", detta "unika" kan man väl spåra sådana namn som D F Strauss, B Bauer, M Stirner. Bortsett från Feuerbachs materialism, som inte kan erkänna naturen som absolut idé i alienerat tillstånd, som accepterar naturens existens oberoende av varje filosofi – en tes som spräcker, som vi ska se, Lukács reifikationsuppfattning så som en gång

denna tes bröt sönder Hegels system och kastade det åt sidan;" Bortsett alltså från Feuerbach, så var vänsterhegelianernas problem – trots deras olika sätt att bemöta det – förnuftets realisering, d v s hur förnuftet blir verklighet, hur medvetande skapas och realiseras. Detta är, som vi såg ovan, Hegels historieproblem, det är Strauss' och Bauers problem i religionen och det blir sedan ett politiskt problem, eller en strategi för förändringen av samhället. Med hjälp av Colletti kan man om vänsterhegelianerna säga att. . .

> ". . . according to the left, the celebrated Hegelian identity of the Real and the Rational should not be understood as the observation or consecration of an existing state of affairs, so much as a programme to be acutalized. The Hegelian identity signifies that the rational *should* be realized. Everything which is and does not correspond to reason, seems to be but in fact, is not; it must be subverted to make way for a new reality. Formally, the problem is the same as in Hegel; it is a question of actualizing philosophy, of realizing the Idea. But in reality everything is transposed into the terms of political revolution."[13]

Vänsterhegelianernas problem, som låg i motsättningen mellan Hegels system och hans metod och som formulerades av Engels, fördes genom Lukács över till frankfurtskolan. För den ortodoxa marxismen är däremot problematiken den omvända: kombinationen av materialism och Hegels metod, dialektiken – dialektisk materialism. Detta är en kombination av materialismen med den *rationella* kärnan hos Hegel och har kommit till uttryck i förordet till "Kapitalet" och i Engels "Ludwig Feuerbach" och "Anti-Düring" och fördes över till Lenin. Nyare försök har gjorts, t ex Collettis, att förklara bort den dialektiska materialismen genom att förkasta den distinktion mellan system och dialektik som gjordes av Engels, genom att hävda att dialektik och materia inte passar ihop eftersom den första, dialektiken, är en metod att förstöra den andra, materien. Colletti söker stöd för sin argumentering hos Feuerbach och hos Marx, som – enligt Colletti – kritiserade Hegels filosofi som en helhet och inte för dess motsättning mellan system och metod. Även om Collettis argumentering är ganska svag så pekar ändå hans, och andras, försök i denna riktning på ett problem i marxismen. Marxismens mångsidiga utveckling inom olika områden, t ex marxismen som epistemologi, marxismen som vetenskap om historien och om samhället – om ekonomi, politik etc – marxismen som historiefilosofi, kan inte uppfylla krav på ursprung hos de begränsade relationerna mellan Marx och Hegel utan detta ursprung finns bortom dem och i tiden före Hegel och efter Marx. Det är inte bara en fråga om brytningen mellan den unge och den gamle Marx, som Althusser var modig nog att lyfta fram i ljuset, utan också något mycket djupare. Det är uppkomsten av nya problemfält som tar de gamla problemfältens plats – i enlighet med samhällets och världens egen omstrukturering och i enlighet med kunskapens utveckling – och som för ett

bemötande kräver att nya logiska förutsättningar ersätter 1800-talets eller, med andra ord, att 1800-talets logiska element ses historiskt d v s en del av dem är inkorporerade i det nya och en del av dem har passerat in i idéhistorien.

För vårt arbete här räcker det med att vi är medvetna om problemets komplexitet och några av de formulerade alternativen. Och det räcker om vi stannar vid de gemensamma drag som mer eller mindre har accepterats av alla.

3 Innan vi tar den andra vägen – den irrationella – som intresserar oss mest här kan vi återigen säga, att från vänster har Marx i en polemik mot efter hegeliansk filosofi rivit ned den dåvarande historieskrivningen för att ersätta den med en på materialistisk grund baserad systematisk historia med utvecklingsstadier och lagar där chansen, möjligheten, oordningen, miraklet, ödet, personligheten, medvetandet erkänns som sådana inom lagbundenhetens ramar eller i enlighet med dem. Högerfalangen, och de som utvecklades med någon relation till den, eller som utvecklades mot Hegel som mot en pricktavla, har däremot slagits mot all slags form, mot allt systematiskt tänkande. Från höger har de med Kierkegaard fört och transformerat problematiken från den yttre världen och historien till människans inre liv, upplevelser och oro och de har rivit ned alla logiska murar så att fältet har öppnats för alla subjektorienterade strömningar, vitalism, pragmatism etc och sanningen bör rätta sig efter "subjektiviteten".[4]

> "There was Kierkegaard's lonely existential revolt against systematic thought in general and his leap into faith on the wings of absurdity. There were the residues of romanticism gathered up in Schopenhauer's doctrine that a 'blind will' beat at the heart of Being. There was the emergence of vitalism and pragmatism. Nietzsche, Bergson, William James, and a host of other minds under the impact of Darwinism upon philosophy, all discovered a realm of secret, irrational powers and undercurrents behind the stream of consciousness, the ineluctable presence of attitudes, interests, purposes, and unconscious drives behand the facade of reason. Rationality, whether in science or philosophy, was at best a limited practical instrument, at worst, at form of self-deception. . . .
>
> The combined force of these tendencies seemed to dispel any hope for an objective, universal conceptual system in science or society. The quest for objective truth succumbed to the *élan vital*, the struggle for existence, the will to power, or the will to believe. The theory of knowledge turned into a sociology of knowledge; rationality into rationalization."[5]

Cassirer har visat på denna kontrast mellan den ursprungliga och den senare formen. I hegelianska termer kan logikens, metafysikens och naturfilosofins historia beskrivas som en dialektisk process där varje tes följs av sin antites. Men det finns inre konsistens och logisk ordning som förenar de olika stegen

i denna dialektiska process. Den andra, den subjektiva, polen måste beskrivas dramatiskt:

> "If we wish to grasp its real mening and import, we must choose not the epic manner of description but the dramatic. For we are confronted, not with a peaceful development of concepts or theories, but with a clash between conflicting spiritual powers. The history of anthropological philosophy is fraught with the deepest human passions and emotions. It is not concerned with a single theoretical problem, however general its scope; here the whole destiny of man is at stake and clamoring for an ultimate decision."[16]

Det grekiska tänkandet, logos' objektivitet, viker undan och den tyska irrationalismen, med gamla och nya impulser från kristendomen och romantiken, lämnar fältet fritt för ego att störta fram.[17] Nietzsche dömer "plebejen" Sokrates, liksom de gamla atenarna gjorde, men han dömer honom för tragedins död och han anklagar Platon för att förneka *perspektivet,* förneka själva det grundläggande villkoret för allt liv.[18]

Den irrationalistiska livsfilosofins problematik är följande: *Om* man förnekar den förklarade styrkan i konceptuellt, rationellt, logiskt, systematiskt metafysiskt arbete och ser det som för statiskt och alltför förstelnat för historien och samhället, *om* man med a) *systematiskt tänkande* inte kan förklara b) *"livet",* människans kreativitet, vilja; livet så som det manifesteras i en oberäknelig mångfald och förändring och som inte kan förutses och inte låter sig anpassas i redan färdiga former – *då* måste man finna en *ny kategori,* som inte inkluderas i a) och b) utan går utöver dem, inkluderar dem. Men en sådan kategori bör tilldela filosofin, vetenskaperna etc – eller för dem betona – en *ny gemensam egenskap.* Alfred Weber förespråkar exempelvis i sin klara sammanfattning "viljan" som en grundkategori, i stånd att förena idealism och materialism, tanke och ting:

> "Compared to the *effort* which produces them, realizes them, constitutes them, matter and thought are nothing but accidents: both exist only through the act which produces them. The will is at the basis of everything (Ravaisson); it is not only the essence of the human soul (Duns Scotus, Maine de Biran, Bartholmèss), the primary phenomenon of physical life (Wundt), but the universal phenomenon (Schopenhauer), the basis and the substance of being (Secrétan), the only absolute principle (Schelling)."[19]

Steget har tagits, och från den nya platsen öppnar sig en ny utsikt, en ny syn på historien och samhället. Det förlorade *perspektivet* återerövras och ett nytt öga försöker att se och åskådliggöra det som genomtränger, det som är gemensamt och finns bakom både tankens produkter (filosofiska, vetenskapliga etc produkter) och vardagens praktiska produkter.

De olika produkterna (vardagens produkter och tänkandets produkter – de senare försöker att avspegla eller förklara de förstnämnda) förvandlas genom det nya perspektivet till *mänskliga* produkter, till *handlingar*. Så den nya kategorin leder oss bakom handlingarna till den handlande människans motiv, medvetande och känslor, till det som är gemensamt för flera handlingar till det som kanske är gemensamt för en hel epoks handlingar, till "Zeitgeist", till hur människorna i en viss epok upplever sin omvärld, och till sist till det som formar det slaget av upplevelse av omvärlden. Men här måste vi stanna upp. Det finns nu två vägar att gå, eller två aspekter att betona. *En* för att förbinda den nya kategorin med dess historiska sammanhang för att öka förståelsen och *en* för att undersöka hur den nya kategorin konkret har utvecklats i den tradition som ledde till Weber. Låt oss dröja lite vid den första innan vi går in på den andra aspekten.

Det är inte svårt att här se vilken roll kristendomen har spelat för den teoretiska problematiken om historien, vilket också Schelling försökte att demonstrera i sin berömda föreläsning år 1802 "Om den Akademiska Metoden", vars inflytande på den senare utvecklingen är omätligt. Här är inte platsen att spåra kristendomens inflytande, ett inflytande som man kan finna till och med hos Descartes och många andra icke-tyska tänkare och som alla har "arvet" från Kristendomen gemensamt, d v s den *subjekt*orientrade problematiken i motsats till det objektiva grekiska tänkandet. Detta arv är en av den västerländska kulturens hörnstenar, det grekiska tänkandet en annan. Än en gång träder St Augustinus fram klarare och klarare – så som han "rekonstruerats" – för att kulminera i Max Schelers "världarnas värld". Men den här gången är det inte den aspekt hos honom som vi lärt känna i "Gudsstaten" (att historien är Guds manifestation), utan den aspekt som utvecklas i "Bekännelser". Det är i dessa "Bekännelser" som objektivitet förväxlas med subjektivitet. Det är där som "viljan" framträder, det är där Augustinus talar om inre konflikter och om själens splittring. Subjektets vilja, med dess förändringar i styrka och med dess motsägelser och utveckling i tiden, träder fram i dess "Bekännelser". Augustinus upphöjer *subjektet* till en kategori i nivå med den bortom tiden existerande logos.[20]

Viljan var främmande för det grekiska tänkandet. Den uppfattades endast i relation till det oundvikliga och förkläs därför i en tragisk gestaltning vars konsekvenser är kända för hela folket som kan besjunga dess utveckling i "kören". Viljan anknyts till de enskilda händelserna utan någon kontinuitet, genom livet och utan att någon utveckling sker. Viljan lever och dör för sig, en Antigone som lever och dör för en handling. Grekerna kunde betrakta och kanske förutse handlingar men de uppfattade *inte* handlingarna genom deras inre sammanhang, genom den logiska utvecklingen av meningen, viljan, insikten till handling, genom den logiska utvecklingen av medvetande till handling, av

medvetande till historia, genom den objektiverande process som skapas av handlande subjekt. Uppfattningen om handlingen som singulär, unik, kan inte förstås i relation till lagen, till naturen, till uniformiteten, utan i relation till något värde och i relation till den mening som den handlande människan, aktören, ger den. Det är den vägen man kan relatera människans individuella ansvar till Gud, som kunde döma eller förlåta t o m intentioner, och det är den vägen som leder till kategorin "subjektet".

2. Metodologiska konsekvenser

1. Låt oss nu gå in på den andra vägen, studera den andra aspekten; undersöka hur den nya kategorin konkret har utvecklats i en tradition som kom att leda till Max Weber. Förändringen av antagandena om världen – från antagandet att den är rationell till antagandet att den är irrationell, från antagandet att den är objektiv till antagandet att den är en projektion av subjektet – fick några metodologiska konsekvenser. Vad det nu gäller är att visa dessa konsekvenser genom en parallell process på metodologins nivå. Än en gång kommer Hegel att vara utgångspunkten – mer konkret, hans historiefilosofi som har spelat en betydande roll för utvecklingen av samhällsvetenskaperna och historien efter honom. Talcott Parsons pekar i sin "Metodologisk bakgrund" i kapitlet "Den Idealistiska traditionen" – en text av hög klass – på spåren från Hegels objektivitet i den senare utvecklingen av relativism och historicism.

> ". . . to Hegel human history was the process of 'objectification' of the single unitary *Weltgeist.*
>
> The result of this tendency was to arrange human activities in relation to comprehensive 'collective' or 'totality patterns'. Historical attention was focused not on individual events or acts but on the *Geist,* which constituted their unity."[21]

Därefter fortsätter Parsons med att beskriva vad polemiken mot Hegel gällde och vilka konsekvenser den fick.

> "This movement, however, has also gone through what was, in a certain sense, a 'positivistic', critical stage. This has taken the form of a skeptical attitude toward great speculative constructions on the Hegelian model. As is usually the case, however, such criticism has attacked only certain elements of the thought system, leaving others intact. In this particular instance it was mainly *the continuity of structural principle as between cultures which was attacked.* But the underlying mode of thinking, the attempt to organize data about the concept of a *Geist* and the unique 'system' associated with it, was left undisturbed. The result is that the particular historical epochs or their 'spirits' remained in a state of disconnection, a *Nebeneinander.* The dogma of individual uniqueness is pus-

> hed to the point of breaking all theoretical continuity with others. So in place of a theory of dialectic evolution on the Hegelian model there emerges a complete historical relativism. History becomes a succession of such unique and essentially unconnected systems. On the empirical plane one of the first radical representatives of this relativistic view is Dilthey.""[22]

Denna utveckling ledde till en brytning med den rationella principen att "förnuftet är världens lag" och därmed förvandlas spegeln till skärvor, skärvor som blir "orörliga stjärnor på en platonsk himmel" (Russel) och universum blir pluralistiskt (James) och den objektiva utvecklingen ersätts av en historisk relativism och varje enskild skärva av den spruckna spegeln visar en unik, individuell, värld. – Det är värdefullt att med Hegels historiesyn som utgångspunkt studera den utveckling som Parsons beskrivit här ovan och då får också de konstateranden som han där gör ett konkret innehåll.

2. Tesen "förnuftet är världens lag" är, som nämnts ovan, Hegels tes och det är i enlighet med den som allt i världshistorien sker rationellt;[23] allt studium av världshistorien visar att den har utvecklats rationellt och att den representerar världsandens rationella och nödvändiga väg,[24] att friheten är andens väsen,[25] att världens historia är en utveckling av medvetandet om denna frihet, att förverkligandet av denna frihet är världens slutgiltiga syfte[26] och att denna frihet förverkligas i staten.[27]

Principen för uppdelningen av världshistorien i perioder är graden av medvetande om friheten. Orientens folk visste att *en är fri* – de själva var inte fria. Grekerna, hos vilka medvetandet om friheten började träda fram, och romarna visste att *några är fria* – de hade slavar. Det var det tyska folket som genom kristendomen först blev medvetet om att människan som människa är fri och vi vet nu att *alla är fria*.[28] Till dessa olika utvecklingsstader av medvetandeprocessen – en, flera, alla är fria – korresponderar olika politiska former: despotism, demokrati-aristokrati respektive monarki.[29]

De medel varigenom världsandens syfte förverkligas är individerna och den externa, konkreta form i vilken friheten realiseras är, som sagts ovan, staten. Individer är bärare av förnuftet och historiens objektiva process försiggår genom dessa individers intentioner, medvetet eller omedvetet. En enda blick på historien övertygar oss om att människornas handlingar bestäms av deras behov, deras lidelser och intressen, deras karaktär och deras talang. Dessa faktorer är onekligen oerhörda ursprung för människors handlande, ty deras styrka leder över och bortom, lagens och moralens gränser.[30] Hegel betonar kraftigt att ingenting stort har skett i historien utan lidelse. Men denna lidelse är bara en faktor, den andra är själva idén:

> ". . . first, the Idea, secondly, the complex of human passions; the one the warp, the other the woof of the vast tapestry of world history."[31]

Två element, således, men det irrationella underordnas det rationella, de subjektiva faktorerna blir medel att användas och inte bestämmande:

> "These vast congeries of volitions, interests, and activities constitute the tools and means of the World Spirit for attaining its purpose, bringing it to consciousness, and realizing it."[32]

Alltmedan individerna i sina konkreta handlingar strävar efter att förverkliga sina egna intressen, önskemål och lidelser så förverkligar de samtidigt förnuftets krav. Hegel talar om *förnuftets "listighet"*

> "It is not the general Idea that involves itself in opposition and combat and exposes itself to danger; it remains in the background, untouched and uninjured. This may be called the *cunning of Reason* – that it sets the passions to work for itself, while that through which it develops itself pays the penalty and suffers the loss. For it is the phenomenal which in part is negative, in part positive. The particular in most cases is too trifling as compared with the universal; the individuals are sacrificed and abandoned."[33]

Vi har hittills berört tre faktorer i Hegels filosofi. Den första var *målet,* d v s *förverkligandet av friheten.* Den andra var *medlet* genom vilket världsanden förs fram, d v s den subjektiva aspekten i den historiska processen, *människornas handlingar.* Den tredje var *den konkreta manifestationen* av frihetens förverkligande, d v s *staten.* Den tredje faktorn förenar alltså de två första.

> "The subjective will, passion, is the force which actualizes and realizes. The Idea is the interior; the State is the externally existing, genuinely moral life. It is the union of the universal and essential with the subjective will, and as such it is *Morality."*[34]

Låt oss nu sammanfatta allt detta. Vi sa tidigare att det som är verkligt är logiskt och staten är logisk, men bara relativt, bara för en given historisk period, ty världsanden är alltid på frammarsch och siktar genom det konkreta och redan realiserade också över, och bortom, detta. Staten, och varje annan konkret manifestation av frihetens förverkligande, måste alltså förstöras, negeras, och ge plats åt det nya som motsvarar graden av medvetande om friheten. De historiska individer som identifierar sig med världsanden kommer att fullfölja detta verk. Hegel beskriver detta så:

> "/. . . In the course of history two factors are imporant. . . . It is the preservation of ethical life. The other important factor, however, is the decline of a state. The existance of a national spirit is broken when it has used up and exhausted itself. World history, the World Spirit, continues on its course. . . . But this development is connected with the degradation, destruction, annihilation of the preceding mode of actuality which the concept of the Spirit had evolved. This is the result, on the one hand,

of the inner development of the Idea and, on the other, of the activity of individuals, who are its agents and bring about its actualization./ It is at this point that appear those momentous collisions between existing, acknowledged duties, laws, and rights and those possibilities which are adverse to this system, violate it, and even destroy its foundations and existence. . . .The historical men, *world-historical individuals* are those /who grasp just such a higher universal, make it their own purpose, and realize this purpose in accordance with the higher law of the spirit./

Caesar was such a man.""[5]

Men nu, tillbaks till Parsons kommentarer!

3. Det som attackerades mest av allt detta hos Hegel var, säger Parsons, *"den strukturella principens kontinuitet mellan kulturer":* att bryta med kontinuiteten på världsnivån är detsamma som att befria det som existerar, det givna på nationell nivå, från en logiskt nödvändig förändring för att anpassas till en generell, övernationell, förändring; att bryta med den dialektiska kontinuiteten är detsamma som att acceptera en historisk relativism där varje folk, varje nation, varje stat följer sin egen historiska väg utan att behöva genomgå bestämda utvecklingsfaser. "Unconnected systems" följer på varandra och det "unikas" historiska betydelse framträder; att förkasta "Weltgeist" utan att ersätta den med någon annan princip får till följd att den konkreta anden – "Zeitgeist", "Volksgeist" etc – d v s det redan givna och existerande, kvarstår och legitimerar sin egen existens; att förkasta "förnuftet som världens lag" innebär att man reducerar problematiken till den empiriska verklighetens nivå, till empirin – som är grundvalen för pluralismen – och det innebär också att man befriar individer och deras handlingar från det universella förnuftets tyranni. Individerna upphör att vara passiva bärare av några av historien förutbestämda syften. Individernas personliga intressen, motiv, behov, talanger och lidelser kan inte längre då vara endast medel för ett förverkligande av förnuftet, utan bestämmande faktorer som formar historiens gång. *Det rationella underordnas det irrationella.* Hegel rannsakas. Hans "heroer", de historiska individerna som identifierade sig med historiens lag, förvandlas nu till "karismatiska" personligheter – med Webers ord – som erhåller sin legitimitet, inte av historiens nödvändighet, utan av sin personliga, karismatiska, charm.

Denna avhegelianisering av individen genomförs dock inte helt utan problem. Att befria individer från förnuftets lag är en sak, men att legitimera samhällets existens med sålunda befriade individer är en annan, och här ligger problemet. Förhållandena är likartade dem som vänsterhegelianer och Marx tidigare hade kritiserat och bemött. När t ex Feuerbach förkastade Hegels världsförnuft så ersatte han det med ett över individerna stående "mänsklighetsväsen"; eller när Marx i "Den Tyska Ideologin" försöker föra över problematiken till "män-

niskorna av kött och blod med deras handlingar och deras materiella betingelser"[36] så gjorde han inte detta utifrån ett humanistiskt syfte utan för att betona en materialistisk princip. Men när Max Stirner hånar Feuerbach och samtidigt själv vägrar att erkänna världsanden, eller någon annan över individerna stående princip, så leddes han också konsekvent över till anarkismen: samhället upplöses och det som existerar är individer och deras egendom ("Der Einzige und sein Eigenthum").[37]

Man befann sig alltså åter i samma situation och jakten på en ny kategori som kunde garantera en metodologisk individualism och samtidigt legitimera samhället pågick för fullt. Det är i detta sammanhang som man bör betrakta sådana frågor som Simmels fråga "Hur är det möjligt med samhälle?" eller frågan "Hur är det möjligt med historisk kunskap?". Citatet av Parsons härovan slutade med att han nämnde Dilthey:

> "On the empirical plane one of the first radical representatives of this relativistic view is Dilthey."[22]

Dilthey själv beskriver den problematik som uppstod efter det att Hegel hade förkastats på följande sätt:

> "Insofar as life in its totality (experience, understanding, historical context of life and power of the irrational) takes the place of Hegel's 'Reason', the problem of how the science of history is possible arises. For Hegel this problem did not exist. His metaphysic (. . .) has left this problem behind. But, today, the task is the reverse – to recognize the actual historical expressions of life as the true foundation of historical knowledge and to find a method of answering the question how, on the basis of what is thus given, universally valid knowledge of the historical world is possible."[38]

Det är nu som "Erlebnis" och "Verstehen" träder fram.

3. "Erlebnis"

1. "Erlebnis" och betydelsen av "Erlebnis" har vi mött redan tidigare och vi måste rätt förstå detta begrepp för att också kunna förstå begreppet "subjekt" och "subjektets" plats i Webers sociologi. "Erlebnis" är det sätt som människorna upplever, uppfattar och erfar sin omvärld på. Och det är diktaren, profeten (med Webers term, den karismatiska personligheten), som skapar epokens ande, som skapar sättet att känna och uppleva, som skapar det mentala substratum som filosofer, vetenskapsmän och "vardagsmänniskor" bygger sina uppfattningar på eftersom Estetiken är all mänsklig erfarenhets väsende. Gadamer har uttryckt detta så:

> "The aesthetic experience is not just one kind of experience among others, but represents the essence of experience itself.""

Det var därför som Nietzsche ville ha sanningen genom skönheten, genom estetiken.[9] Och det var Dostojevskij, Nietzsches lärofader och den dominerande gestalten inom litteraturen för den tyska över- och medelklassen under – främst – tiden från 1880 till 1920,[10] som slog fast att skillnaden mellan generationerna kan sökas i den förändrade estetiken.

> "Den nutida ungdomens entusiasm är lika ren och ljus som på vår tid. Det enda som har hänt är att målen har växlat, den ena skönheten har ersatts av den andra! Vad som är oklart är blott vad som är skönast: Shakespeare eller ett par stövlar, Rafael eller petroleum? . . . men jag förklarar, att Shakespeare och Rafael är förmer än livegenskapens upphävande, förmer än nationalismen, förmer än socialismen, förmer än den unga generationen, förmer än kemin, nästan förmer än hela mänskligheten, . . . mänskligheten kan fortsätta att leva utan engelsmännen, utan Tyskland, mer än väl utan ryssen, utan vetenskapen, utan bröd, det är bara utan skönheten, som den inte kan leva, ty då återstår det ingenting att göra här på jorden! Här ligger hela hemligheten, här ligger hela historien! Vetenskapen själv blir inte bestående en minut utan skönheten.""[11]

I samma anda hävdade Dilthey att det var poeterna som lärde honom att förstå världen. Han uppfattade Schellings, Hegels och Schleiermachers system enbart som logiska uttryck för den syn på livet och världen ("Lebens- und Weltansicht") som Lessing, Schiller och Herder hade uppenbarat.

> "The poet is the real creator of a state of mind (Gemüt), which lives in a generation and becomes crystallized into a system. Thus, a philosophical system does not stand or fall on formal or logical grounds but in accordance with the rise and fall of the state of mind which has produced it.""[12]

Estetikens grundläggande betydelse har sedan denna tid alltid haft anknytning till "förståelse"-traditionen i dess olika former. I sin bok "Study of Man" (1958) säger Polanyi följande:

> "Passionate intimations of this harmonious order are the guides of discovery in physics, and the beauty of a physical theory is the mark of its scientific value. This beauty is enjoyed by dwelling in the theory and observing its confirmation by the facts; the physicist dwells with pleasure in the patterns of inanimate nature, while he turns away coldly from disorderly, meaningless collocations of particles."[13]

Litteraturen förblir alltså en dyrbar komponent och irrationaliteten förblir det cement som binder ihop de rationella produkterna. Resultatet blir en mer eller mindre kontinuerlig rekonstruktion av världen. Historiens och samhällets om-

fång och konkreta manifestationer såsom lagen, filosofin, konsten m m sjunker in i människosjälens djup för att sedan träda fram rena, nya, rekonstruerade. Världen får en *mening:* den mening som subjekten tilldelar den. Världen existerar på det sätt som subjekten uppfattar den. Allt förlorar sin tidsdimension och det förflutna förblir en kontinuerlig närvaro."[45] Sanningskravet på den ackumulerande kunskapen om något objekt förblir inaktuellt, ty kunskap ackumuleras inte: en sådan kunskapsackumulation skulle innebära att man tillskrev kunskapen en objektiv existens och så är ju inte fallet. Själva objektet är relativt och skall alltid förbli relativt och rekonstruerat.

> "The world is my idea, new every day: what can I have to do with the truth?"[46]

Relationerna mellan sådant som det kognitiva och det emotionella blir en orsak-effekt-relation, det ena framkallar det andra. Den kausala process, som leder från objektiv förnimmelse till känsla och därifrån till vilja och handling, faller inom den inre erfarenhetssfären och på detta sätt uppstår vår kunskap om det strukturella systemet. Själva orsakssammanhanget är en medveten upplevelse.[47]

Men människan kommer ju till en värld som *redan är* betydelsefull, till en värld som består av konkreta manifestationer av det "objektiva förnuftet" (för att återigen tala med Diltheys ord, lånade från Hegel); varje konkret sak såsom vaggan, stolen, rummet, gården, bänken eller lagen, konsten etc – allt som inryms i nuet och i den historiska dimensionen – *har redan* en mening, som erbjuds människan och som människan försöker att nå. Så även om varje människas upplevelse av världen är unik och speciell för just henne, så lever hon inte som Robinson Cruse ensam, utan hon tar del av och har insyn i detta som erbjuds henne och som är gemensamt för flera och olika typer av handlingar; så kan man också tala om uniformitet. Kunskap kan således vara antingen för det *unika* – vilket kan sägas vara den genuina historiens syfte – eller för det *generella* – vilket kan sägas vara de andra vetenskapernas syfte, eller som Weber framställer det: "a) as in the historical approach, the actually intended meaning for concrete individual action; or b) as in cases of sociological mass phenomena the average of, or an approximation to, the actually intended meaning."[48]

Skönt! Alltet består inte bara av unika och särskilda manifestationer utan också av generella, eller snarare: det unika är manifestationer av det allmänna. Så detta som vi nämnde tidigare om vaggan, stolen, rummet, gården, bänken eller lagen och kosten, eller de andra beteende och vårat, detta blir (eller kan bli) förståeligt endast i relation till det som är gemensamt för sådant som livsstilen, eller de värden som accepterats. Så att medan förståelsen alltid har något individuellt konkret till objekt så kan objektets betydelse ("Bedeutung") uppfat-

tas i relation till det allmänna och också fristående från hur det upplevs av den handlande människan.

2. Låt oss nu övergå till och stanna lite inför de begrepp som uttrycker den verklighet som beskrivits här ovan. Som studieobjekt kan de humanistiska vetenskaperna ("Geistenswissenschaften") ha allt det som skulle kunna inordnas under Diltheys formel: *"Erlebnis"*, dess produkt, som brukar kallas uttryck *("Ausdruck")*, samt förståelse *("Verstehen")*.[49] Med denna formel skapar Dilthey ett alternativ till varje slag av rationalistisk förklaring av historien – som t ex Hegels eller Marx' – och ger samtidigt en ny innebörd åt relationerna mellan subjekt och objekt. Det är förvånansvärt, säger Gadamer, att ordet "Erlebnis" etablerades så sent som på 1870-talet. Ordet har, säger han vidare, en dubbel innebörd. Ordet uttrycker å ena sidan den omedelbarhet med vilken något verkligt uppfattas och å andra sidan det permanenta innehållet i upplevelsen.[50] Det var Dilthey som gav "Erlebnis" en begreppslig funktion och han överförde till detta begrepp också tidigare begreppsliga bestämningar från romantikens dagar – då uttryckta kring det centrala begreppet "liv". Gadamer säger:

> ". . . the concept of life is also the metaphysical background for the speculative thought of German idealism, and plays a fundamental role in Fichte, Hegel and even Schleiermacher. As against the abstraction of the understanding and the particularity of perception or representation, this concept implies the connection with totality, with infinity. This is clearly audible in tone which the word Erlebnis has even today. . . .
>
> Thus we must understand Dilthey's coining of the concept in the light of the previous history of the word among the romantics and remember that Dilthey was Schleiermacher's biographer."[51]

Det är med detta begrepp, som i sig inkluderar två element – ett panteistiskt och ett positivistiskt (erfarenheter resp erfarenheternas produkter) – som Dilthey garanteras en position mellan metafysisk spekulation och positivism.[52] För Hegel gällde att "i begynnelsen var logos" men för Dilthey är det "Erlebnis" som erhåller en position framför både subjekt och objekt och därför kan inte livet (subjektet) och historien (objektet) uppfattas fristående utan får sin mening genom "Erlebnis" som också förenar dem. Livet blir den del av livet som erfars, men "Erlebnis" gör anspråk på att representera livet i dess helhet. De elementära erfarenhetsenheter som fastnar i minnet (och som kanske uppfattas som motsatta händelserna, motsatta livet) är inte från varandra isolerade enheter utan överförs och tas upp i större enheter med hjälp av meningar och värden, genom vilka händelser, tid och rum existerar. Detsamma gäller historien och alla förflutna och nuvarande mänskliga erövringar. Dessa blir studieobjekt endast i relation till "Erlebnis" och för att interpretera, tolka, dem måste man gå tillbaks till de primära enheterna av mening. R E Palmer skriver:

> "His fruitful insight lay in seeing experience as a realm before subject and object, a realm in which the world and our experience of it are given together. He saw with clarity the poverty of the subject-object model of human encounter with the world and the shallow separation of feelings from objects, sensations from the total act of understanding. 'We live and move', he points out scornfully, 'not in a sphere of 'sensations' but of objects presenting themselves to us, not in a sphere of 'feelings' but of value, meaning, and so on.'"[53]

Erfarenheten – med dess egenart att alltid vara temporär och rekonstruerad i enlighet med de ständigt nya erfarenhetselement som träder fram – prioriteras och Dilthey garanterar sina värde-, menings- och interrelationskategorier denna temporära, denna historicistiska och relativistiska karaktär. Diltheys "Historiska" förnuft reser sig upp mot Kants apriorism och mot dennes "Reine" förnuft. Historicismen fullbordas hos Dilthey; det Logiska underordnas det Historiska.

Jag bör också kort säga något om de andra termerna i Diltheys formel. "Uttrycket", eller "livsuttrycket", är "Erlebnis" produkter och utgör det givna studieobjektet. Endast genom "uttrycken" kan man få kunskap om den mentala processen.[54] "Uttrycken" är olika och därför kräver de också olika förståelseformer. Dessa "livsuttryck" kan, enligt Dilthey, arrangeras i tre former vilka, med hjälp av Gardiner, kan sammanfattas på följande sätt:

> " 'Judgments' – comparable in some ways to analytic propositions – are capable of being completely understood, but reveal nothing. 'Actions' reveal goals and intentions, but not misgivings, hesitations, or enthusiasms: like 'expressions of experience' they are made comprehensible through the mediation of the 'objective mind', this being a compendious term for language, social institutions, legal and philosophical systems, and all such public features of the world. Expressions of experience, when unpremediated, wholly reveal the mind which makes them: some expressions are cries of pain or ecstasy, others take the form of novels, plays, or musical compositions. The first sort can be counterfeited, but aesthetic expressions of experience have a kind of logically guaranteed validity independent of the intentions of their authors.'"[55]

Dessa olika klasser av "uttryck" ger upphov till två former av förståelse: a) elementära former ("Die elementaren Formen des Verstehen")[56] och avancerade former ("Die höheren Formen des Verstehen")[57] av förståelse. Men båda formerna förutsätter existensen av det objektiverade förnuftet,[58] med vilket Dilthey menar:

> ". . . the manifold forms in which features common to individuals are objectified in the world of senses. In this objective mind the past is always present to us."[59]

De elementära förståelseformerna är förståelsen av enkla, elementära uttryck. Det är att finna den elementära relationen mellan "uttrycket" och "det uttryckta" – t ex ett ansiktes uttryck som kan visa glädje eller sorg o s v – en relation som har etablerats genom gemensamma erfarenheter. De elementära förståelseformerna utgör grunden för de avancerade förståelseformerna, de utgör de primära element vilka i kombination möjliggör de avancerade förståelseformerna. Ju större distansen är mellan det givna "uttrycket", och den människa som önskar förstå detta "uttryck", desto större uppbåd av flera och annorlunda "uttryck", av elementära förståelseformer, krävs det och det kan t o m gå så långt att hela "livets totala struktur" täcks upp av de elementära förståelseformer som krävs för en förståelse av det givna "uttrycket".

Men dessa förståelseformer genom det objektiverade förnuftet karaktäriserar Diltheys senare period då hans intresse för Hegel växte sig starkare. Den psykologiska förståelse som Dilthey förespråkade i sina tidigare år och hans betoning av det individuella ersattes senare hos honom av det objektiverade förnuftet och det gör Hegels inflytande på honom mer påtagligt.[60]

> "The emphasis shifts from the empathetic penetration or reconstruction of other people's mental processes to the hermeneutic interpretation of cultural products and conceptual structures."[61]

I denna förra formen av förståelse, den psykologiska, ses det konkreta "uttryck", som fordrar förståelse, i relation till de handlande individernas motiv o s v, alltså i relation till det mentala liv ur vilket alla mänskliga produkter kommer. Förståelsen av det mentala livet utgjorde därmed hela syftet med "Geisteswissenschaft". De slag av förståelse som karaktäriserar Diltheys senare period innebar att man sökte en förståelse av det individuella sett i relation till det allmänna, till totaliteten, och att det individuella tog betydelse ("Bedeutung") från den helhet vari det ingick samt att totaliteten manifesterade sin mening ("Sinn") genom det individuella. Liksom den förra formen av förståelse, den psykologiska – som, bortom sin oförmåga att genom det mentala livet förstå högre kulturella uttryck, till sist söker sin tillflykt till andra, mer generella och komplexa, uttryck genom att abstrahera eller lämna individen åt sidan, eller genom att relatera "uttrycket" till den "objektiva" situationen – så har också de senare slagen av förståelse, den hermeneutiska interpretationen, sina tillämpningssvårigheter:

> "The first point to note is that it cannot start from the scratch: 'Interpretation would be impossible if the life-expressions were totally alien. It would be unneccessary if there were nothing strange about them. It therefore lies between these two extremes.' . . . 'The totality of a work must be understood through its individual propositions and their relations, and yet the full understanding of an individual component presupposes an understanding of the whole'. This is the famous 'hermeneutic circle'

which Dilthey rightly calls 'the central difficulty of the art of interpretation'."[62]

Med utgångspunkt från distinktionen mellan dessa två former av förståelse kan man bättre förstå sådana författares arbete som Rickert, Simmel och Weber. Outhwaite, som vi använt här ovan, sammanfattar med att medan Rickert inte var intresserad av den psykologiska förståelsen och hans bemötande av en vetenskap av kausala generaliseringar konstruerades runt sådana begrepp som "individualisering", "objektivitet" och "värden", så gjorde Simmel ungefär detsamma som Dilthey, d v s övergick från psykologism till hermeneutik, och "Weber, finally, discusses only the (largely psychological) understanding of motives, but his substantive work involves both the identification of actions through the understanding of meaning (Sinnverstehen) and a recourse to complex conceptual structures (such as the 'spirit of capitalism') which can only be 'understood' in Dilthey's later sense of the word".[63]

Noter

1 Cohen, M R: *"Reason and Nature"* (1931). The Free Press of Glencoe, London 1964. Kapitel 1, sid 3.
2 Meyerhoff, Hans: "Introduction" i Meyerhoff, H (ed): *"The Philosophy of History in our time"*. Doubleday Anchor Books, New York 1959, sid 15.
3 Hodges H A: "Lukács on Irrationalism" i Parkinson G H R (ed): *"Georg Lukács. The man, his work and his ideas"*. Vintage Books, New York 1970, sid 86.
4 Cohen, M R: a.a. sid 8 ff och sid 20.
5 Cohen, M R: a.a. sid 3.
6 Dostojevskij, Fjodor: *"Anteckningar från ett källarhål"* (1864). Tidens förlag, Stockholm 1974. Sid 31.
7 Hegel, G W F: "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (1837, 1840, 1917). Engelsk översättning (Robert S Hartman) av introduktionen i den andra upplagan. *"Reason in History"*. The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York 1953. Sid 11.
8 Thulstrup, Niels: "Commentator's Introduction" (1955) till Kierkegaard, S: *"Philosophical fragments"* (1844), Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1974, sid lvii.
9 Robert S Hartman: "Introduction" i Hegel, G W F: a.a. sid xi.
10 Russell, Bertrand: *"History of Western Philosophy"* (1946). Allen and Unwin ltd, London 1967. Sid 691.

11 Marx, K och Engels, F: *"The German Ideology"* (1846). Progress Publishers, Moskva 1968. Sid 29. Om relationerna mellan unghegelianerna och Marx har Göran Therborn föreslagit att man ska se unghegelianerna som "a crucially important *social* component in the formation of Marx, and, . . .not just an *ideological* component, as even their best biographers tend to suggest." Therborn, Göran: *"Science, class and society"*. Eget förlag, Göteborg 1974. Sid 247.

12 Engels, F: *"Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy"* (1888). Progress Publishers, Moskva 1969, sid 17.

13 Colletti, Lucio: *"From Rousseau to Lenin"* (1969). NLB, 1976. Sid 116.

14 Ljungdal, Arnold: *"Problemet Kierkegaard"*. Norstedts, Stockholm 1964, sid 58.

15 Meyerhoff, Hans: a.a. sid 15.

16 Cassirer, Ernst: *"An essay on man"* (1944). Bantam Books, New York 1970, sid 10.

17 Santayana, Georg: *"The German Mind: a Philosophical diagnosis"* (1920). Thomas and Cromwell Company, New York 1968, sid xiv: "Egotism. . . is the soul of German philosophy. " (Han har gått för långt!) Se även Meyerhoff, Hans: a.a. sid 15.

18 Nietzsche, Friedrich: *"Beyond Good and Evil. Prelude to a philosophy of the future"* (1886) Penguin Books, Harmondsworth 1973, sid 14. Det är inte sant att Platon förnekar perspektivet. Skillnaden är att Platon behåller perspektivet endast inom konsten medan Nietzsche utvidgar perspektivets roll till att gälla även inom vetenskapen. Se Platon *"Politeia"* 598 A.

19 Weber, Alfred: *"History of Philosophy"* (1892). Scribners, sid 601.

20 Cassirer, Ernst: a.a. sid 10. Kanelopoulos, Panayotis: *"Provlimata filosofias kai koinoniologias tis Istorias"* /Problem i Historiefilosofin och Sociologin/, Aten 1936, passim.

21 Parsons, Talcott: *"The structure of social action"*. Volym II (1937). The Free Press, New York 1968, sid 478.

22 Parsons, Talcott: a.a. sid 479–480. Min kursivering.

23 Hegel, G W F: a.a. sid 11.

24 Hegel, G W F: a.a. sid 12.

25 Hegel, G W F: a.a. sid 22.

26 Hegel, G W F: a.a. sid 24.

27 Hegel, G W F: a.a. sid 25.

28 Hegel, G W F: a.a. sid 23–24.

29 Hegel, G W F: *"Vorlesungen über die Philosphie der Geschichte"* (1837, 1840, 1917) 1840 års upplaga, von Duncker und Humblot, Berlin 1848. Sid 128.

30 Hegel, G W F: Introduktionen till andra upplagan av "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". *"Reason in History"*, New York 1953, sid 24.

31 Hegel, G W F: a.a. sid 29.

32 Hegel, G W F: a.a. sid 31.

33 Hegel, G W F: a.a. sid 43–44.

34 Hegel, G W F: a.a. sid 50. Se även sid 62.

35 Hegel, G W F: a.a. sid 38–39.

36 Engels, F och Marx, K: Inledningen till "Den tyska ideologin" (1845–46). Ur Marx, Karl: *"Människans frigörelse"*, Aldus, Stockholm 1965. Sid 126.

37 Schjelderup, H K och Winsnes, A H: *"Europas filosofi"* (1959) Wahlström och Widstrand, Stockholm 1965. Sid 119–21.

38 Dilthey, Wilhelm: *"Pattern and meaning in history"* (1927) Harper Torchbook, New York 1962, sid 127.

39 Gadamer, H-G: *"Truth and Method"* (1960) The Seabury Press, New York, 1975. Sid 63.

40 I en "självkritisk inledning" (1886) till "Tragedins Genesis" talar Nietzsche om att man ska se vetenskapen ur konstnärens perspektiv. Världens existens kan berättigas endast som ett estetiskt fenomen.

41 Lowenthal, L: "The Reception of Dostoevsky's work in Germany, 1880–1920". Ur Wilson, Robert N (ed.): *"The arts in society"*, Prentic-Hall, New Jersey 1964, sid 122 ff.
42 Dostojevskij, Fjodor: *"Onda andar"*, tredje delen (1871–72). Aldus, Stockholm 1973. Sid 33–34.
43 Antoni, Carlo: *"From history to sociology"* (1940). Merlin Press, London 1962. Sid 9–10.
44 Polanyi, Michael: *"The study of Man"*, Routledge and Kegan Paul, London 1959. Sid 74.
45 Hodges, H A: "Selected passages from Wilhelm Dilthey" ur *"Wilhelm Dilthey, and Introduction"*, Routledge and Kegan Paul, London 1944. Sid 118.
46 Santayana, George: a.a. sid 128 f.
47 Hodges, H A: a.a. sid 117.
48 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968. Sid 96.
49 Palmer, Richard: *"Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer."* Northwestern University Press, Evanston 1969. Sid 106 ff.
50 Gadamer, H-G: a.a. sid 55.
51 Gadamer, H-G: a.a. sid 57.
52 Gadamer, H-G: a.a. sid 58.
53 Palmer, Richard: a.a. sid 109. Palmer citerar här Diltheys "Gesammelte Schriften", band VI, sid 317.
54 Dilthey, Wilhelm: "Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen" (1927). Ur Gardiner, Patrick (ed.): *"Theories of History"*, The Free Press, Glencoe 1959. Sid 213.
55 Gardiner, Patrick: "Dilthey", introduktionen till Dilthey i Gardiner, Patrick: a.a. sid 212.
56 Dilthey, Wilhelm: "Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensöusserungen" ur *"Gesammelte Schriften"*, band VII. von Teubner, Leipzig und Berlin 1927. Sid 207.
57 Dilthey, Wilhelm: a.a. sid 210.
58 Dilthey, Wilhelm: a.a. sid 208.
59 Dilthey, Wilhelm: "Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen" ur Gardiener, Patrick: a.a. sid 216.
60 Outhwaite, William: *"Understanding Social Life. The Method called Verstehen"*. Allen and Unwin, London 1975. Sid 26.
61 Outhwaite, William: a.a. sid 26.
62 Outhwaite, William: a.a. sid 34.
63 Outhwaite, William: a.a. sid 36.

KAPITEL III
– ”ANTIPOSITIVISTER”

1. Distinktion mellan kultur och natur

”. . . the world order in its totality is, could, and
should somehow be a meaningful 'cosmos'.”
Weber

1. Uppfattningen om att kulturens värld och naturens värld är två skilda världar som inte får studeras tillsammans är ett motiv inom det tyska tänkandet som har definierats på olika sätt under olika epoker. En sådan uppfattning ligger bakom många romantiska föreställningar, t ex att historiens väsen är frihet medan naturens väsen är lagbundenhet, eller att det obegränsade i naturens värld existerar genom det faktiska och begränsade, medan det begränsade och det faktiska i historien existerar genom och för det obegränsade; historiens lag är det obegränsade och syftar också till det obegränsade.[1]

Det gäller nu att undersöka vilken konkret form som denna sammansättning av antaganden har tagit som ligger bakom ”antipositivisternas” tänkande under den period som intresserar oss här. Man kan försiktigt, och efter avmystifiering, föra ihop de spridda delar som återfinns lite här och lite där till en enhet och teckna en bild av hur man inom den neoidealistiska traditionen uppfattade samhället och historien. En sådan samlad bild har saknats. Mitt syfte nu är att försöka skissera en sådan bild och mina förebilder är Hegels historiesystem, som vi mötte i kapitel två ovan,[2] och Marx' berömda sammanfattning i förordet till ”Till kritiken av den politiska ekonomin” och som han kallade för ”ledtråd”.[3] Följande generella anmärkningar grundar sig på ett arbete av P Kanellopoulos.[4] *

2. Det som kännetecknar historien och samhället – till skillnad från naturen – är ett tillstånd av kontinuerlig *kris*[5] och en kontinuerlig kamp för sin existens – något som är främmande för naturen som existerar genom sina lagar. I historien och samhället existerar en *yta*, den empiriska verkligheten, och ”något”

*Som kontrast till den idealistiska framställning som nu följer lämnas här de berömda formuleringarna av Marx i hans inledning till ”Till kritiken kritiken av den politiska ekonomin”:

> Det allmänna resultatet, till vilket jag kommit och som, sedan jag en gång kommit fram till det, tjänande mig som en ledtråd i mina studier, kan kort formuleras sålunda: I sitt livs samhälleliga produktion träder människorna i bestämda, nödvändiga, av deras vilja oberoende förhållanden, produktionsförhållanden, som motsvarar en bestämd utvecklings-

som gömmer sig bakom den, i *djupet,* och håller ihop ytan, förändrar ytan, eller pressar ner ytan som hela tiden riskerar att försvinna. Detta "något" är *"Geist",* "the deepest (or highest?) stuff of which history and society were made"[6] (och därmed också det stoff av vilket det historiska kunskapsmaterialet var skapat),[7] och "Geist" är den extrema motsatsen till naturen.[8]

Grunden för historien är *minnet;* minnet definierar vår plats i förändringarna, inte enbart gentemot det förflutna (som kännetecknas av tradition – främmande för naturen) utan också i det nuvarande gentemot det framtida. Det är bara *medvetandet* om att befinna sig mitt i historien, medvetandet om att vara bärare av det som har gått och av det som ska komma, som kan ge liv åt det nuvarande. Där medvetande om existens finns, där finns också *handling.* Det är en fysiologisk (naturbestämd) gåva att kunna ha kunskap, att kunna vara medveten, men det är frihetens lag att kunna utvecklas bortom naturen, att överskrida naturen.[9] Friheten är historiens lag. Det som sker av nödvändighet (tvångsmässigt) kan uppfattas som så i relation till friheten. Det är medvetandet om friheten som bestämmer relationerna frihet/nödvändighet.

Det är väsensskillnaden mellan objekten som också avgör den metodologiska skillnaden[10] mellan naturvetenskaperna och de humanistiska vetenskaperna vilken får sitt uttryck i den här så ofta omtalade *meningen:* Naturen har ingen mening, medan det som kännetecknar kulturen är just den mening som tillskrivs den eller, med Znanieckis ord, "för den handlande människan har inte bara symboler utan varje erfarenhetsdatum som hon är aktivt intresserad av en mening".[11] Utan mening har vi inte några handlingar och utan mening har vi inte heller förståelse. Det är egentligen onödigt att här andraga nyhistoricismens, Vicos, tes om att människan själv bäst fattar sina egna handlingar.

Historien – som består av handlingar och verk – *förstås* genom att man belyser dessa handlingars och verks mening, förstås genom att man fångar värdet i varje enskild handling och varje enskilt verk. Historien kan *inte förklaras* genom hänvisningar till allmänna lagar. Ett konstaterande att "något" sker lagbundet – som i naturen – skänker inte någon förståelse av detta "någots" historiska värde och mening. Tvärtom så ligger en strävan efter värdena även bakom strävandet efter kunskap om lagbundenheter.

grad av deras materiella produktivkrafter. Summan av dessa produktionsförhållanden bildar samhällets ekonomiska struktur, den reella bas, på vilken en juridisk och politisk överbyggnad reser sig och vilken motsvaras av bestämda former av det samhälleliga medvetandet. Det materialla livets produktionssätt är bestämmande för den sociala, politiska och andliga livsprocessen överhuvudtaget. Det är inte människornas medvetande som bestämmer deras vara utan tvärtom deras samhälleliga vara som bestämmer deras medvetande. På ett visst stadium av sin utveckling råkar samhällets materiella produktivkrafter i mot-

"the search for values, the search for what is called culture in the highest sense, i.e. break-throughs and revelations of the spiritual within the causal complex of the natural."[12]

Uppgiften är inte att, som den historiska realismen,[13] reproducera händelserna och inte heller att etablera den objektiva historiens lagar utan den är i stället att etablera den historiska forskningens och kunskapens lagar.[14]

Liksom konstverk kräver också handlingar förståelse, de kräver att man tränger in i deras mening, i deras absolut *unika element* och värde; bortom de för flera handlingar gemensamma elementen som skulle tillåta generaliseringar. Men en sådan förståelse är i sig själv en handling som kräver ett fördjupande av medvetandet så att det motsvarar det medvetande som drev fram den handling som skall förstås. Man måste alltså i viss mening vara i besittning av historiens "krafter" för att kunna rekonstruera eller "leva om" historien. Historien och samhället förs alltså framåt (och uppfattas) genom medvetande och intentioner. Historikerns och sociologens arbete är en avspegling av detta medvetande, en dialektisk produkt av bestämda omständigheter och de har accepterat att spela en förmedlande roll för att leda fram nya omständigheter. Teorier är tidsbundna och ett av flera uttryck som det historiska medvetandet får. Det som är viktigt är att bestämma de krafter som bidrar till och formar det historiska medvetandet med sina för en viss period bestämda värden.

Historien kräver *eliter,*[15] lika mycket för förståelse som för skapande handling. Folket, massan, stannar alltid vid det gemensamma, det repetitiva (vilket i sig också är specifikt olika för olika epoker) utan att kunna vara medvetet om dess specifikt historiska karaktär. Unika handlingar, som för historien framåt, kräver alltså unika människor, individer, eliter, "karismatiska personligheter", som upplever det gemensamma på ett unikt sätt, som blir medvetna om den historiska krisen och tar rollen att bära historien framåt.[16] Historien utgörs av de galopperande krafterna hos de stora individerna, övermänniskorna, det messianska folket eller den utvalda nationen, vilka följer de historiska imperativen.[17]

Här kommer *Ödets* och *Slumpens* roll in i bilden. Om slumpen avgör att något framträder på scenen, t ex att Filippi skall bli platsen där Brutus åter ska möta "Caesar", eller om – med Schillers ord – slumpen är att en död sten blir levande

sättning till de rådande produktionsförhållandena, eller, vad som bara är ett juridiskt uttryck för detta, med de egendomsförhållanden, inom vilka dessa produktivkrafter hittills rört sig. Från att ha varit utvecklingsformer för produktivkrafterna förvandlas dessa förhållanden till fjättrar för desamma. Då inträder en period av social revolution. Då den ekonomiska grundvalen förändras, genomgår den oerhörda överbyggnaden en mer eller mindre snabb omvälvning. Då man betraktar sådana omvälvningar måste man ständigt skilja mellan den materiella omvälvningen i de ekonomiska produktionsbetingelserna, vilka kan na-

under konstnärens hand, då betyder ödet konsekvenserna av Caesars och Brutus död för Rom eller, i det andra fallet, att konstnären hinner fullborda sitt verk. Ett folks Öde: att de stora männen och händelserna kommer och går i det rätta historiska ögonblicket, eller för sent, eller för tidigt.

Det absolut unika är absolut, inte i den bemärkelsen att det är generellt (ett begrepp som är tömt på sitt konkreta innehåll, tömt på bestämningar), utan absolut i följande mening: det som redan blivit konkret specifikt, det absoluta som redan har förkroppsligats historiskt. Det uppstår med nödvändighet en *distans*[18] mellan de fås medvetenhet och de mångas omedvetenhet, mellan de stora individerna och massan; ett fenomen som Simmel kallar en sociologisk tragedi.[19] Ett tomt rum – källan till de stora individernas eviga ensamhet – ett tomt rum vars dimensioner är beroende av de stora individernas unika sätt och grad av medvetenhet att uppleva sin historiska roll. Denna distans kan få titaniska dimensioner; en Moses som försvinner upp bland bergen dit Gud kommer ner för att till honom lämna de tio budorden, eller Moses kan själv nå upp till det gudomliga. Ju mer medvetande, desto mer frihet och desto mer ojämlikhet;[20] ju individuellare, desto större distans till det gemensamma, desto mer ensamhet och tystnad och desto fler möjligheter att berika historien med nya element.

Distansen bör överskridas, tomrummet bör fyllas och tystnaden måste brytas. *Kommunikation* är nödvändig! Ty det unika som inte uppfattas av de övriga, det unika som inte kommuniceras har ingen historisk betydelse. Det som behövs för att övervinna distansen är mirakel och det behovet fylls genom de skapande handlingarna. Det är skapandet som ger det unika en samhällelig karaktär, som innebär en förvandling av det unika till något samhälleligt, något för alla gemensamt, och som innebär ett berikande av det samhälleliga med nya former och nya områden. Denna förmedling av det unika sker genom logiska termer som är gemensamma för alla och som gör det fattbart. Det logiska framstår som rätt, som nödvändigt och accepteras genom att kriterierna kan garantera en objektiv bedömning. Det logiska, gemensamt och därmed fattbart för alla, bestämmer också den samhälleliga karaktären hos människornas medvetande, d v s det avgränsar det rationella från det irrationella.

Distinktionen mellan a) det *irrationella* och b) det *rationella* (logiska) eller – på en annan nivå – mellan a) det *individuella (unika)* och b) det *samhälleliga (ge-*

turvetenskapligt exakt konstateras, och de juridiska, politiska, religiösa, konstnärliga eller filosofiska, kort sagt de ideologiska former, i vilka människorna blir medvetna om denna konflikt och utkämpar den. Lika litet som man bedömer en individ efter det, som han tänker om sig själv, lika litet kan man bedöma en sådan omvälvningsepok efter dess medvetande. Man måste tvärtom förklara detta medvetande ur det materiella livets motsägelser, ur den konflikt som råder mellan de samhälleliga produktivkrafterna och produktionsförhållandena. En samhällsinformation går aldrig under, innan alla produktivkrafter utveck-

mensamma) är väsentlig, men det innebär inte att de i vårt liv – som konstituerande element för handling – är oberoende av varandra. Att så avskärma det irrationella skulle innebära ett avhopp från själva grunderna för historien, liksom ett avskärmande av en teaterscen från dess bakgrund skulle innebära en katastrof, inte för själva skådespelet men för skapandet av föreställningen. De är oskiljbara, ty "Geist" är enhetlig; och eftersom gränserna mellan de två sidorna ensidigt bestäms av den rationella sidan så medför den historiska handlingen en kontinuerlig förflyttning och utvidgning av det rationellas gränser. Det rationella är alltså relativt och också beroende av det irrationella. De stora skapande handlingarna i religionen, i konsten, i poesin etc – till en början ofattbara och främmande för de många – "öppnar" nya horisonter, nya rytmer och livsstilar som ska leva och dö.

I ljuset av resonemanget om det irrationella och det rationella uppfattas också distinktionen mellan och relationerna mellan *kultur* och *civilisation*.[31] Kulturen kännetecknas av de höga andliga värdena och dessas produkter inom religion, konst, filosofi o s v. Civilisationen kännetecknas av vetenskap, teknik och rationalitet och är en förbindelselänk mellan kultur och natur. Civilisationen är ett instrument för människorna i deras handlande för sin existens, för erövringar och för transformering av den yttre världen och samtidigt är den ett medel för en rationalisering av det mänskliga livet. Kulturen söker alltid att överskrida det logiska och det gemensammas gränser, den känner ingen utveckling, inga stadier, inga jämförelser och dess grundprincip är det absolut *unika*. Civilisationen följer en logiskt nödvändig utveckling och varje utvecklingssteg följer på ett föregående, varje teknisk och vetenskaplig erövring är oåterkallelig i den meningen att den kanske kan upphöra under en historisk period eller formas för en speciell historisk period men den kan aldrig upplösas och försvinna ur mänsklighetens historia. I motsats till kulturens unika kraktär förmedlas civilisationen från ett folk till ett annat; dess grundprincip är *allmängiltighet*.

> "Cultural phenomena are to be understood only in contrast with those of civilization. The latter are universal and communicable, whereas the former are *unique* and *incommunicable*, bound to their real foundation, to their living carriers, and incapable of universal validity. In contrast to *a priori*, experimental or practical truths there are the values of modes of expression. In the former case we can speak of discovery, in the latter

lats för vilka den har tillräckligt spelrum, och nya, högre produktionsförhållanden uppträder aldrig förrän deras materiella existensbetingelser mognat i det gamla samhällets eget sköte. Därför ställer sig mänskligheten alltid blott sådana uppgifter, som den kan lösa, ty närmare betraktat skall det ständigt visa sig, att själva uppgiften endast uppkommer, där de materiella betingelserna för dess lösande redan är förhanden eller åtminstone befinner sig i processen av sitt vardande. I stora drag kan asiatiskt, antikt, feodalt och modernt borgerligt produktionssätt betecknas som progressiva epoker av den ekonomiska samhällsformatio-

of invention, or still better, *creation*. In the former we can trace progress, in the latter only sudden productive outbursts, followed by decline, without regularities or law – periods of greatness followed by periods of silence."[22]

Men civilisationen förutsätter kulturen, ty det är kulturen som ger mening åt den annars meningslösa och livlösa civilisationen, det är kulturen, med dess värden, som indikerar vilka aspekter av civilisationen som är intressanta att utveckla och det är slutligen också kulturen som bestämmer civilisationens utveckling eftersom denna utveckling förutsätter existensen av ett skapande medvetande. De ideer som man försöker att realisera – materialisera – på civilisationens fält existerar först i en mytisk eller religiös form eller är en produkt av sådana former, exempelvis protestantismens roll i den kapitalistiska rationaliseringen av samhället. Om man således betraktar mänsklighetens historia ur kultursynpunkt så står man inför en pluralistisk historia med unika kulturer (var och en med sin värld) och relationerna dem emellan ingår inte i någon utvecklingsprocess från lägre till högre stadier. Ser man däremot mänsklighetens historia ur civilisationssynpunkt så är den en historia utefter en linje av gemensam utveckling av vetenskap, teknik och – allmänt – rationalitet. Ett avskärmande av kulturen från civilisationen och dess vidare utveckling och en dominans av civilisationen skulle leda till slaveri och till barbarism, och detta är den utveckling som västerlandets historia har tagit.

3. Om det gemensamma således förutsätter det individuella, om samhället förutsätter historien och historien förutsätter individen, kan man inte då urskilja två discipliner som arbetar med olika aspekter; den ena arbetar med de unika historiska händelserna och den andra – kalla den sociologi – med det gemensamma (som självt är specifikt)?[23] Och ses det gemensamma inte som antingen sociala former, förtingligande verkligheter, eller som det imaginära, som medvetande? Och har inte detta delat den "sociologiska" verksamheten – med risk för att inte hitta något gemensamt språk – i en mer historisk och substantiell verksamhet på jakt efter värden, meningar etc och en mer systematisk, mer formalistisk verksamhet (Simmel, Vierkandt)?

> ". . . the duality of the ideational versus the social realm of things must resolve itself into a single view of the original subject of human reality from which the two aspects of sociology were originally abstracted."[24]

nen. De borgerliga produktionsförhållandena är den samhälleliga produktionsprocessens sista antagonistiska form, antagonistisk inte i betydelsen av individuell antagonism utan av en antagonism, som uppkommer ur individernas samhälleliga levnadsbetingelser, men de produktivkrafter, som utvecklas i det borgerliga samhällets sköte, skapar samtidigt de materiella betingelserna för lösandet av denna antagonism. Med denna samhällsinformation slutar därför det mänskliga samhällets förhistoria.

Detta påpekar Mannheim utan att han själv ännu lyckats göra denna syntes i sin "Geistes"-sociologi. Kanske måste vi ta vägen tillbaks till Lukács för att – trots alla hans fel, hans grovhet och hans tidsberoende – ändå finna hos honom början till en syntes. Men mer om detta i ett senare kapitel.

Vi har emellertid en tredje, övergripande, "disciplin" – filosofin. (Eftersom medvetandet förändras, så förändras också själva värderingarna, och det som är oföränderligt är att människorna alltid kommer att ha värderingar, d v s det kommer alltid att finnas värden. Den uppgift som filosofin tar på sig är just att sysselsätta sig med det goda, det sköna, det sanna som sådant, vilket – även om människornas uppfattning om det kan få olika innebörd – inte förändras. Låt oss lyssna till Windelband, som definierar filosofin som

> *"den kritiska vetenskapen om de allmängiltiga värdena.* Vetenskapen om *de allmängiltiga värdena* betecknar föremålen; den *kritiska* vetenskapen betecknar filosofins metod."[25]

4. Låt oss nu sammanfatta dessa stora drag som kännetecknar distinktionen mellan kultur och natur hos författare som har spelat en avgörande roll för Weber, såsom Dilthey, Windelband och Rickert, med hjälp av ett citat från H S Hughes:

> "The distinction between natural and cultural science, Dilthey contended, could be found 'on the three-fold planes of difference in fields of research, in forms of experience, and in attitudes on the part of the investigator'. The first difference was obvious – although it was one to which Windelband and Rickert paid little attention. The latter two might be epitomized in the simple formulation that knowledge in the field of cultural science was derived through some kind of *internal* process – through living experience and understanding – rather than merely externally, as was the case with natural science. Hence meaning in history was not fixed, but changed with the situation in time and culture of the historian himself, and with the active decisions he took in his personal world."[26]

Och några kapitel senare:

> "It was only the values entertained by individual human beings that gave 'meaning' – in the double sense of comprehensibility and purpose – to the existence of man and society. And this meaning was established through what we may call culture. 'Culture', Weber asserted, could be regarded as 'a finite segment of the meaningless infinity of the world-process, a segment on which *human beings* confer meaning and significance'. The statement sounds like a quotation from Dilthey."[27]

Historien reduceras därmed hos Weber till enbart historien om kulturfenomen, som Colletti har noterat och han fortsätter:

> "This means that *industry* is excluded; the realation which, as Marx says, *'objectifies* before us *the essential forces of man'*, which provides an *'open book'* of these forces, 'presenting human *psychology* to us in an immediate, concrete form'. All human practice and activity contracts into *consciousness*, i.e. into *intentional* behaviour; it is not what men *do* that counts, but rather the manner in which they *conceive* what they do."[28]

Här ska vi stanna, det finns inget mer att säga, vi ska bara lyssna till Weber också, och höra vad han anser vara sociologins uppgift:

> "Sociology. . . is a science concerning itself with the interpretive understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequences. We shall speak of 'action' insofar as the acting individual attaches a meaning to his behavior – be it overt or covert, omission or acquiescence. Action is 'social' insofar as its subjective meaning takes account of the behavior of others and is thereby oriented in its course."[29]

Direkt efter denna definition – som kräver av oss sociologer att vi ska försöka nå de sociala fenomenen endast så som de filtreras genom subjektens meningar, uppfattningar – börjar Weber att, på flera sidor, avgränsa "mening", vad "mening" är och inte är och olika sorters "mening":

> " 'Meaning' may be of two kind. The term may refer first to the acutal existing meaning in the given concrete case of a particular actor, or the average of approximate meaning attributable to a given plurality of actors: or secondly to the theoretically conceived *pure type* of subjective meaning attributed to the hypothetical actor or actors in a given type of action. In no case does it refer to an objectively 'correct' meaning or one which is 'true' in some metaphysical sense. It is this which distinguishes the empirical sciences of action, such as sociology and history, from the dogmatic disciplines in that area, such as jurisprudence, logic, ethics, and esthetics, which seek to ascertain the 'true' and 'valid' meanings associated with the objects of their investigation."[30]

2. "Neokantianer" Idiografiskt – Nomotetiskt

Om Dilthey såg distinktionen mellan natur- och kulturvetenskaperna främst som en distinktion som avgörs av de olika objekt som de studerar, så utgick neokantianerna, med Windelband och Rickert, från metoden. Det avgörande för dem är inte att kulturvetenskaperna har att studera ett objekt som kännetecknas t ex av den subjektiva meningen – ty sådana olikheter mellan natur- och kulturvetenskaperna vad innehållet beträffar får "träda långt tillbaka för

den logiska likheten" (ett fall där olikheten möjligen är avgörande kan kanske psykologin vara); det som är avgörande är hur man metodologiskt når fram till kunskapen. – Detta att den kunskapsproducerande processen, och inte objektet, är utgångspunkten får till konsekvens att objektet blir *konstruerat* i enlighet med de kategorier som vetenskapen använder."

Det var i sitt berömda rektorstal om "Historia och naturvetenskap" 1894 som Windelband förklarade krig mot positivismen. Med kunskapsmålets formella karaktär som indelningsprincip kom han fram till följande distinktion:

> "Således kunna vi säga: erfarenhetsvetenskaperna söka i kunskapen om det verkliga antingen det allmänna i form av en naturlag eller det enskilda i den historiskt bestämda gestalten; till en del söka de den form, som alltid förblir sig lik, till en del det verkliga skeendets en gång förefintliga och i sig alldeles bestämda innehåll. Somliga äro lagvetenskaper, andra händelsevetenskaper; de förra lära det som alltid är, de senare det som en gång var. Det vetenskapliga tänkandet är – om man törs bilda nya konsttermer – i det ena fallet *nomotetiskt*, i det andra *idiografiskt*. Vilja vi hålla oss till de vanliga uttrycken, så kunna vi tala om motsatsen mellan naturvetenskapliga och historiska discipliner, under förutsättning att vi minnas att i denna metodiska betydelse helt och hållet räkna psykologin till naturvetenskaperna.""

De problem som uppstår genom Windelbands indelning begränsas inte till frågan om vilken plats som psykologin ska inta. Ett annat problem blir: är en vetenskap om det singulära överhuvudtaget möjlig?" Det västerländska tänkandet har från första början förnekat detta. Även Windelbands värdeteori ställer oss inför problem." Rickert – Webers mästare – har försökt att ge lösningen på dessa problem och vi ska, med stöd av Collingwood, kortfattat beröra hans uppfattning här. Rickert pekar på de två typerna av distinktioner som Windelband hade åstadkommit mellan generaliserande och individualiserande tänkande, respektive värderings- och icke-värderingstänkande. Han kombinerar dessa och på så sätt framträder fyra typer av vetenskaper:

> "1) non-valuing and generalizing, or pure natural science;
> 2) non-valuing and individualizing, or the quasi-historical sciences of nature like geology, evolutionary biology etc;
> 3) valuing and generalizing, or the quasi-scientific sciences of history like sociology, economics, theoretical jurisprudence and so forth;
> 4) valuing and individualizing, or history proper.""

Sedan kan inte en distinktion mellan historia och natur som två olika sfärer av kunskap legitimeras, ty naturen är inte konstruerad av lagar – dessa är upprättade av det mänskliga intellektet utan någon korrespondens till verkligheten – utan av fakta, som historien. De fyra typerna av vetenskaper här ovan kan

således uppfattas som på en skala, som i sin ena ände har extremt abstrakt tänkande – en manipulation av artificiella begrepp – och i sin andra ände har extremt konkret och genuin kunskap – kunskapen om verkligheten i dess konkreta, specifika existens. Det som nu inträffar är att naturen, definierad som ett lagsystem, är borta och det som är verkligheten är historia. Positivismen har mött den största offensiven någonsin. Naturvetenskaperna, och naturvetenskaperna kunskap som den enda genuina kunskapen, har förlorat sin status och "history is regarded not only as a possible and legitimate form of knowledge but as the only genuine knowledge that exists or can exist".[36]

För Rickert består natur och kultur av separata fakta med den enda skillnaden att historiska fakta är bätrare av värden. Men, betonar Collingwood kritiskt, "the essence of history lies not in its consisting of individual facts, however valuable these facts may be, but in the process of development leading from one to another".[37] Här bör vi göra en viktig observation beträffande skillnaden i den epistemologiska roll som värden spelar för forskningsobjektets formation hos Rickert och Weber.

> "What does Weber make of this notion of selection by values? The first two functions are conserved, namely that of transcending the infinity of the sensible world, and that of distinguishing the field of culture (or rather, that of isolating, within the cultural field the object which interest us). But it is no longer held that the same objects attract the interest of all historians or of all members of a particular society. It is quite natural that different historians should interest themselves in different aspects, and that they should select their object from the abundance of things in accordance with their particular values. Weber never seemes to conceive the objectivity of history as founded upon a universal system of values. On the contrary, such a system (supposing it to be possible, which Weber questions) would be a matter for philosophy and not for science. Further, while Rickert emphasises the need to relate facts to the values of the period studied, Weber refers principally to their relation to *our* values. The past is brought into relation with the present. Or rather, *we* ask questions of the past, and without such questions there would be no historical science."[38]

Webers uppfattning om värderingarna är att dessa berör forskningen på fem punkter: 1) Vid valet av studieobjekt, d v s då objektet formas ur en diffus verklighet. 2) Vid avgörandet av vilka aspekter av "objektet" som är mer substantiella än andra, d v s då det som är unikt, individuellt, hos ett fenomen tas fram. 3) Då sammanhanget mellan de olika elementen hos en händelse bestäms (objektet organiseras) och får en viss mening. 4) Då de kausala relationer som ska etableras bestäms, liksom då det bestäms hur långt i kausalitetskedjan bakom händelserna som man ska gå. 5) I distinktionen mellan forskarens vär-

deomdömen, personliga motiv etc, och hans vetenskapliga arbete med, t ex verifieringen av en hypotes."[39] Om denna senare punkt säger Weber: "The 'validity' of a judgement is a 'value' for us. Accordingly it is accepted or rejected 'by' us."[40]

För att sammanfatta: Om alltså Weber med Dilthey har accepterat meningar, värden, som sociologins objekt så har han också med Rickert och neokantianerna accepterat sociologin som vetenskap.[41]

> "With the neo-Kantians, Weber was convinced that sociology required a precise formulation as a scientific discipline. With the idealists, he was convinced that the field must be defined in terms of content rather than forms. In contrast to the neo-Kantians, Weber insists that sociology must study not mere forms but *social action* itself. He agrees, however, that the unit of analysis, once determined, is subject to genuine scientific study by the same methods in all science. With the idealists, Weber agrees that sociology deals with 'meanings', but he does not agree that these require a non-scientific procedure."[42]

Subjektets anatomi; en legitimering av metodologisk individualism

1. Efter att ha dragit fram den neo-idealistiska synen på samhället och historien och den neo-kantianska epistemologin i ljuset har vi ändå inte kommit längre än halvvägs. Vad som återstår är att komma underfund med det sätt på vilket dessa har förenats och kombinerats på metodologins nivå så att de legitimerar den specifika uppsättning av begrepp som Weber har formulerat. Det gäller nu – för att uttrycka detta på motsatt sätt – att finns den specifika bestämning som kan visa oss om det är just neo-kantianska epistemologiska antaganden och neo-idealistiska substansiella antaganden som ligger bakom Webers metodologiska konstruktion. Det blir då aktuellt med en närmare granskning av den metodologiska individualismen.[43]

Det kan här vara på sin plats att nämna några vanliga distinktioner beträffande individualismen, som Ginsberg har gjort.[44] Individualismen framträder i tre olika former vilkan kan betecknas politisk, sociologisk respektive metodologisk individualism. Den *politiska* individualismen har fått sitt främsta uttryck inom liberalismen. Den *sociologiska* individualismen uttrycks i teorin om att samhället måste uppfattas som ett aggregat av individer vars relationer sinsemellan är *helt externa*. Den *metodologiska* individualismen hävdar att, för att studera sociala fenomen är det bäst att starta med individers handlingar och att uppfatta de sociala helheterna som sammansättningar, aggregat, av relationer – vilka formas genom individernas beteenden – där dessa är orienterade

för eller emot andra individers beteenden. Dessa tre sorternas individualism har existerat tillsammans och implicerar varandra historiskt – mest i den empiricistiska, anglo-saxiska, traditionen. Denna implikation är emellertid inte logiskt nödvändig. "Methodological individualism need not, though in fact it often does, commit itself in advance to any theory of the nature of society or of the ends of political action."[45]

Det problem som vi nu står inför ligger alltså inte främst i att konstatera existensen av metodologisk individualism – som vi kommer att göra senare – utan i att finna dess specifika karaktär, som skiljer den från andra tillämpningar i andra skolor och i andra sammanhang, ty – än en gång – även om den *metodologiska* individualismen är gemensam för flera skolor så står den inte nödvändigtvis hela tiden för samma individualistiska antaganden om samhället, ekonomin, politiken etc. Vid flera tidigare tillfällen har det betonats att skillnaden ligger i uppfattningen av individen, som i det "tyska" tänkandet är så olik upplysningstidens uppfattning om individen och så motsatt den rationalistiska och anglo-saxiska empiriska uppfattningen. Liberalismens uppfattning om individen är också något främmande i detta sammanhang. Man får inte glömma bort att den uppgörelse med upplysningstidens tänkande som började med Kant aldrig har upphört inom det tyska tänkandet. Men även om det är subjektet som skapar objektivitet, även om den värld som är möjlig att nå kunskap om är en produkt av ego så är ändå denna värld för Kant densamma för alla människor och därför är de grundläggande produktiva elementen identiska hos alla.[46] Hos Kant är alltså människan fortfarande en abstrakt människa.[47]

2. Men denna uppfattning fick lämna plats åt en ny. 1700-talets liberalism ställde individen på fötter, men under 1800-talet fick individen tillåtelse att gå så långt hans fötter kunde bära honom, som Simmel har uttryckt det. I motsats till upplysningstidens fria och jämlika individer ställs nu av t ex Weber och Simmel en individ som kräver att få vara unik, personlig, konkret och specifik; en individ vars egenskap är att vara olik och outbytbar med andra individer.

> "The new individualism might be called qualitative, in contrast with the quantitative individualism of the eighteenth century. Or it might be labeled the individualism of uniqueness /Einzigkeit/ as against that of singleness /Einzelheit/."[48]

I denna individualism är människorna handlande individer, de är subjekt som definieras genom bestämda och tidsbundna relationer dem emellan i en värld som är bestämd av värden, meningar och uppfattningar. Individen är ett historiskt bestämt subjekt. Faust är inte en godtycklig individ utan en historisk, tidsbunden, skapelse: metakristendomens människa[49] så som hon mognat fram under medeltidens långa tystnad, och som uttrycktes av folket under 1500-talet för att sedan steg för steg genom inre motsättningar få den form som Goethe uttryckt.[50] Det är i Faust som det nya medvetandet utformas, vilket

förenar motstridiga element i en kamp som kan leda även till självförstörelse. Den nya individualismens anor kan spåras till Goethe, men den är en produkt av romantiken. När Spengler kallar den västerländska kulturen för en Faust-kultur så skulle man alltså kanske kunna acceptera detta, med tillägget "en ny romantisk uppfattning av den västerländska kulturen".

Samhället, människan och *'något'*, som både är närvarande och samtidigt finns bortom samhället och människan och som har fått olika namn i olika sammanhang. Det är Luthers religiösa individualism – där de avgörande relationerna för människan är de personliga relationerna till Gud" – som förvandlas med hjälp av Schleiermacher till den metafysiska grunden för den nya individualismen. För Schleiermacher, säger Simmel, är

> "Each individual /. . ./ a 'compendium' of mankind; what is more, he is a synthesis of the forces that constitute the universe. Yet out of this material that is common to all, each individual creates an entirely unique form. . . . Not only as something existing is man incomparable, placed into a framework which can be filled out only by him. There also is another aspect: the realization of this incomparability, the filling out of this framework, is man's *moral* task. Each individual is *called* or destined to realize his own, incomparable image.""

Denna princip när det gäller relationerna mellan individerna, det samhälle i vilket de lever och världsanden möter man också hos Hegel. Några individer blir historiska individer, de blir själva bärare av världsanden och har till uppgift att förverkliga ideer, de krossar och förändrar de bestämda gemensamma relationerna, de krav och gränser som samhället ställer." Uppfattningar om Hegels individer såsom passiva bärare av världsanden, som Cassirer ser det," eller såsom fria och aktiva, som Marcuse ser det," ändrar inte själva principen. I Nietzsches tänkande, för att nämna ytterligare ett avgörande stadium i det tyska tänkandet, ses individen i sin relation till mänskligheten, d v s i relation till något som ligger bortom de gemensamma krav som samhället ställer på dem. Det är enligt Nietzsche hos individerna som man kan se mänskligheten utvecklingsnivå och inte i de tillfälliga sociala relationerna."

I den nya individualismen får alltså relationerna mellan människorna och samhället en annan innebörd. Dessa relationer är inte *externa* relationer – bestämda och påtvingade med hjälp av lagar utfärdade av staten – mellan fria och lika individer, utan de är *interna* relationer mellan människan, samhället och något tredje som ligger bortom de båda föregående och som inte ryms inom dessa men som ändå kan manifesteras genom dem och som kallas Gud, världsande, mänsklighet, "Zeitgeist", o s v. Människan står mittemellan å ena sidan ett externt och ett i flera fall anti-mänskligt samhälle med dess krav och en påtvingad specialisering där "människan går in som i ett främmande land" med Tön-

nies ord" och å andra sidan detta "något" som är internt och personligt; Människan står mittemellan samhället och detta "något" och dessa förenas hos henne i en *syntes med två aspekter, en inre och en yttre*. Kall och yrke förenas i det protestantiska begreppet "Beruf". Politik, vetenskap och kapitalismens uppkomst, för att nämna några exempel, blir möjliga genom "Beruf", eller "Beruf" blir – med Simmels ord i hans forskning efter huruvida samhället är möjligt – förutsättningen för samhället.

3. Innan vi tar nästa steg, till de epistemologiska förutsättningarna för individer som subjekt, som unika, är det bäst att först som hastigast konstatera att den metodologiska individualismen verkligen existerar. Redan Dilthey har i namn av metodologisk individualism förkastat Comtes och Spencers sociologi:

> "Our datum is individuals in social relations. This fundamental fact has two sides. The individual by virtue of his structural unity forms a self-contained whole. Neither the ground nor the purpose of the individual existence can be reduced by any demonstration to society. From this it becomes clear that it is a metaphysical hypothesis if the later assumption is made."[58]

Om man med ett dylikt argument kan förkasta positivismen eller om den kritiserade hypotesen verkligen är metafysisk är tveksamt men den diskussionen faller utanför vårt aktuella intresse här.[59] Det som bör poängteras här är att samma tankegång ligger till grund för Webers "methodological foundations", punkt 9, som börjar:

> "Action in the sense of a subjectively understandable orientation of behaviour exists only as the behaviour of one or more *individual* human beings."[60]

Weber kommer också fram till att även kollektiv och organisationer, som staten t ex

> "must be treated as *solely* the resultants and modes of organization of the particular acts of individual persons, since these alone can be treated as agents in a course of subjuctively understandable action."[61]

Återigen bör poängteras att denna individualism som Weber arbetar med är metodologisk och inte implicerar någon sådan ontologisk individualism som är vanlig i den empiristiska traditionen från Hobbes och framåt. Webers metodologiska individualism impliceras av den förståelse av den subjektiva meningen som sociologin syftar till. Man bör göra en motsvarande avgränsning mot den andra sidan av empirismen, d v s mot rationalismen. Låt oss lyssna till vad Weber har att säga:

> "It is a monstrous misunderstanding to think that an 'individualistic' method should involve what is in any conceivable sense an individua-

listic system of *values*,. It is as important to avoid this error as the related one which confuses the unavoidable tendency of sociological concepts to assume a rationalistic character with a belief in the predominance of rational motives, or even a positive valuation of 'rationalism'."[62]

Låt oss nu ta sista steget och granska subjektets epistemologiska förutsättningar, d v s vi ska försöka finna den uppfattning om subjektet som kan legitimera dess, individens, metodologiska funktion. Vi ska med andra ord försöka finna den uppfattning som tilldelar individen sådana egenskaper som på den samhälleliga nivån i sig inkluderar, täcker, alla samhällsföreteelser, så att varje helhetssyn på samhället kan förklaras onödig och metafysisk utan att samhället med detta reduceras till ett aggregat av individer med externa relationer till varandra. Dessa egenskaper får vidare till följd att individen så att säga öppnar dörren för förståelse och kan förmedla kunskapen om detta samhälle till forskaren. Enligt min uppfattning är detta problem olösligt, ty det tar inte sin utgångspunkt i en uppbyggnad av en metodologi om samhället utan i försöken att rädda ett transcendent tänkande i neo-kantianismens anda genom att a priori ställa gränser och förutsättningar för samhällets existens. Trots min egen inställning ska jag försöka att på bästa sätt klargöra den uppfattning som kan ge legitimitet åt neo-kantianismens metodologi. Återigen kommer nu Rickert till hjälp med en av sina texter, där han gör en framställning av annars underliggande och inte systematiskt presenterade antaganden. Det är inte här den "vanlige" Rickert, den Rickert som brukar tas fram ur "Grenzen. . ." i sociologisammanhang, utan den Rickert som har kommit till uttryck i "Der Gegenstand der Erkenntnis".[63]

Enligt Rickert" måste man klart skilja mellan tre olika begrepp beträffande "subjektet" och dit kan man komma genom en rad abstraktioner genom vilka man försöker att isolera "subjektet" från den objektiva världen. Först det *psykofysiska* ("psychophysisches") subjektet, och till det kan man komma om man lyckas isolera sig själv från resten av världen, som står "utanför" oss och samtidigt inkluderar oss; d v s om man genom en logisk abstraktion skär bort sina egna fysiska och psykiska funktioner från resten av världen, så når man det psykofysiska subjektet. Men vi kan gå ännu längre i våra abstraktioner och då försöka abstrahera bort det *psykiska* ("psychisches") som subjektet består av från det fysiska, d v s försöka att från det psykofysiska separera varje fysisk aspekt och behålla det psykiska och då har man erhållit det andra subjekt-begreppet. Detta begrepp är medvetandet, med hela dess innehåll – som är isolerat från allt som inte är föreställning- eller, mer allmänt, medvetandets manifestationer. Härifrån kan vi gå ännu längre med abstraktionen till ett ännu mer begränsat begrepp för subjektet, och vi lämnar då bakom oss inte bara det organiska begreppet utan även medvetandets manifestationer och det som blir kvar är det *rena* ("erkenntnistheoretische") subjektet, vilket kan ställa sig kri-

tiskt mot sitt eget medvetandes manifestationer. Detta är det tredje subjekt-begreppet och till detta hör den kognitiva verksamheten. Efter detta kan man logiskt göra en distinktion mellan det kognitiva subjektet, bortom varje innehåll, och de två andra som finns objektivt, eller som kan objektiveras, och som man kan karaktärisera som "empiriska" subjekt. *Det empiriska subjektet utgör det fält på vilket det kognitiva förverkligar sin verksamhet.* Det kognitiva subjektet kan inte ha någon egen existens.

Enligt Rickert har vi alltså de psykofysiska, det psykiska och det kognitiva subjektet. De två första är individuella jag-verkligheter ("individuella Ichwirklichkeiten") vars innehåll tar subjektets form. I motsats till dem kan det sista subjekt-begreppet aldrig vara varken individuellt eller allmänt, ty det är *bara* form och för varje verkligt subjekt krävs *både* form och innehåll. Vi kan inte säga att vi kan känna det kognitiva subjektet som något verkligt, reellt, utan det kan bara uppfattas som förutsättningar som formar varje slag av kunskap om verkligheten. Och vi kan alltså komma fram till detta tredje subjekt-begrepp endast genom abstraktioner från de verkliga subjekten ty det rena subjektet ligger irreellt bortom det reella – liksom noll finns i slutet av en serie nummer utan att själv vara ett nummer men som man kan komma fram till genom att kontinuerligt abstrahera ettan.

Det som nu är problematiskt är detta tredje subjekts existensstatus, emedan det är irreellt och overkligt. Dess existens kan fattas endast som en *förutsättning* i kunskapsprocessen, som en logisk existens vars negation i ett konkret fall innebär accepterandet av andra logiska förutsättningar. Vi har alltså ett *logiskt* och ett *verkligt* varande och förnekande av det senare (det verkliga) leder till intet, men förnekande av det förra (det logiska) leder till accepterande av en annan existens[65] – ett problem som ingen mindre än Platon brottas med i "Sofisten".[66] Det är viktigt att ha denna distinktion klart för sig, ty annars kan man inte förstå mycket av neo-kantianismen och Webers metodologi. Det är viktigt att förstå att ett förnekande av det verkliga innebär att motsättningen mellan varat och tanken upplöses. Så neokantianismens försummande av "tinget i sig" innebär – i vårt fall – att samhället inte kan uppfattas som en strukturerad och lagbunden helhet utan upplöses i en obegränsad mångfald av fenomen på empirins nivå, en mångfald av handlingar. Begreppen representerar därmed inte den 'objektiva' verkligheten utan blir endast analytiska instrument med vilka den empiriska verkligheten bemästras, som Weber skulle kunna säga. Om neo-kantianismen inte förnekade det verkliga objektet och samtidigt accepterade det logiska som en förutsättning för kunskapen, så skulle inte Weber kunna ha det följande som en grundtes:

> "The *objective* validity of all empirical knowledge rests exclusively upon the ordering of the given reality according to categories which are *subjective* in a specific sense, namely, in that they present the *presuppositions*

> of our knowledge, and are based on the presuppositions of the *value* of those *truths* which empirical knowledge alone is able to give us."[6]

Utan denna distinktion mellan det verkliga och det logiska skulle inte Weber kunna legitimera uppfattningen att livet och världen i viss mening är irrationella;[6] han skulle inte kunna legitimera sin "polyteism" (pluralism); och hans teori om hur olika värderingar på olika sätt formar samma händelse skulle falla platt till marken. Han skulle inte kunna legitimera själva interpretationshandlingen; interpretationen som konstituerar en historisk händelses form, en "form" i vilken "vi" söker "våra" värden som vi imputerat på den.[6] Utan denna uppfattning om subjektet som formar och förstår händelserna skulle själva "samhället" omöjligen kunna existera. Detta är problemet som Simmel mest brottas med när han ställer samma slags fråga om samhället som Kant ställde om naturen, "är samhället möjligt?". Om man förkastar som omöjlig uppfattningen om samhället som ett aggregat av individer eller uppfattningen om samhället som en helhet, så återstår som enda alternativ att individerna själva "generaliserar" och "abstraherar" – liksom forskaren – och att de interagerar med varandra och därmed är individerna själva syntetiska helheter.[9] Så "samhället" är möjligt, och polyteism (pluralism) är möjlig på samma sätt, eller lika mycket, som varje människa har sin egen uppfattning om samhället. – Uttryckt på motsatt sätt: Webers rationalitet skulle inte kunna vara annorlunda än Hegels, eller marxismens, vilka accepterar historiens rationalitet.

> "Weber's rationalization is not to be confused with the notion of the rationality of history, which professedly directs human evolution on a course of universal progress culmination in a sort of feast of reason, in a sense of a flowering of the true justice, genuine virtue, equality, peace, etc. It is, rather, the product of the scientific specialization and technical differentiation peculiar to Western culture, and Weber sometimes associated it with the notion of intellectualization."[1]

Medan man alltså accepterar att irrationella, blinda krafter kan och har verkat i historien genom individer och grupper så representerar ändå effekterna av dessa händelser en inre rationell process. Medan alltså å ena sidan rationalitet uppfattas som en för utvecklingen bestämmande faktor, d v s som ett generellt mönster som formas genom någon bestämd krafts dominans (t ex ekonomins bestämmande roll i marxismen), så bör för Weber och hans liktänkande rationalitet uppfattas som en biprodukt[7] av det empiriska subjektet (det psykofysiska och det psykiska) eller som de logiska förutsättningarna för en konkret handling (det kognitiva subjektet).

Noter

1 Det var Fichte och Schelling som ständigt talade om "Grenze", "begrenzt" och "unbegrenzt".
2 Se Kapitel II, sidan 62 f.
3 Marx, Karl: "Till kritiken av den politiska ekonomin. Förord" (1859). Ur Gustafsson, Bo (ed.): *"Karl Marx och Friedrich Engels i urval"*. Wahlström och Widstrand, Stockholm 1965. Sid 49 ff.
4 Kanelopoulos, Panayotis: "Provlimata filosofias kai koinoniologias tis Istorias" / "Problem i Historiefilosofin och Sociologin" /. Aten 1936.
5 Urpsrungligen var syftet med historiefilosofin och den historiska sociologin att undersöka det västerländska samhällets kris, ett ämne som alltid var aktuellt i det tyska tänkandet under romantikens olika faser. Tongivande i detta arbete var Nietzsches *"Den europeiska nihilismen"*, därefter följde bl a Spengler och Husserl, och – med en mer sociologisk anknytning – Mannheim och Weber. Se även Aron, Raymond: *"German Sociology"* (1936). The Free Press of Glencoe, New York 1964, sidan 126.
6 Hughes, H Stuart: *"Consciousness and Society"* (1959). Paladin, St Albans 1974. Sid 187. Se även sid 181–191.
7 Simmel, Georg: "How is history possible?" (1905). Ur Levine, Donald (ed.): *"Georg Simmel on individuality and social forms"*. The University of Chicago Press, Chicago 1971. Sid 3.
8 "The Romantic influence on German social science was both manifested in and preserved by the German development of a systematic distinction between the human or cultural sciences, on the one hand, and the natural sciences, on the other hand. This distinction was consonant with another that had been persistently produced by German social scientists, that between 'culture' and 'civilization'. And this, in *its* turn, also resonated a still deeper distinction in German culture between *Geist* and *Natur."*
Gouldner, Alvin W: *"For Sociology"* (1973). Penguin Books, Harmondsworth 1975. Sid 336.
9 Se även Simmel, Georg a.a. sid 4–5.
10 Det finns olika synpunkter på denna fråga. Dilthey betonar distinktionen i enlighet med objektet, medan neo-kantianerna med Windelband som representant ser en distinktion i de olika metoderna inom natur- resp humanvetenskaperna. En annan uppfattning, som jag ser är t ex Droysens. Han ser en distinktion i objekt och metod. Se Droysen, J G: "Art and Method" (1868). Ur Stern, F (ed.): *"The Varieties of History"* (1956). Macmillan, Bungay, Suffolk 1970, sid 142.
11 Znaniecki, Florian: "Subjective Meaning in the Social Situation" ur "Social Actions" (1936). Återgiven i Coser, L och Rosenberg, B (ed.): *"Sociological Theory. A book of Readings"* (1957). Macmillan, New York 1966, sid 248.
12 Meinecke, Friedrich: "Values and causality in history" (1928). Ur Stern, F (ed.) a.a. sid 273.
13 Simmel, Georg: a.a. sid 3.
14 Droysen, J G (1868) i Stern, F (ed.) a.a. sid 144.
15 Simmel, Georg: "Individual and Society in Eighteenth- and Nineteenth-Century Views of Life" (1917). Ur Wolff, Kurt H (ed.): *"The Sociology of Georg Simmel"* (1950). The Free Press, New York 1964. Sid 77.
16 Ljungdal, Arnold: *"Marxismens världsbild"* (1947). Pan/Norstedts, Stockholm 1967. Sid 125.
För en tillämpning inom den gängse sociologin: "We are indebted to the German sociologist Max Weber. . . They have been, like many of the great religious leaders and like Julius Caesar and Cromwell and Napoleon, men of 'destiny', convinced of their own 'right' and ability to lead, and sharing this conviction with their followers – the 'delivers' or 'saviors', the 'revealers' and usually the exponents par exellence of the mass emotion of group solidarity. The rise to power in our times of men like Mussolini and Hitler indicates that crisis and historical opportunity continue to bring to the fore leaders of the charismatic type. The charismatic qualities are less pronounced, perhaps, in the case of Stalin, whose person symbolizes the official doctrines of Soviet Communism rather than his own special attributes."

Maciver, R M och Page, Charles H: "*Society. An introductory Analysis*". Macmillan, London 1962. Sid 149.

17 En sådan uppfattning finner man i alla romantikens tre perioder. Se Croce, Benedetto: "*Europas historia under 1800-talet*". Natur och Kultur, Helsingfors 1937, kapitlet "Romantiken". sid 31. Se också Nietzsche, F: "*Beyond Good and Evil*" (1886). Penguin Books, Harmondsworth 1973, sid 173 ff.

18 Nietzsche, Friedrich: a.a. sid 153 ff. Weber, Max: "Politics as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 115. Se även Simmel, Georg: "Sociology, Studies of the Forms of Societalization" (1908). Ur Wolff, Kurt H (ed.): a.a. sid 321.

19 Simmel, Georg: "The Social and the Individual Level" (1917) och "Sociology, Studies of the Forms of Societalization" (1908). Ur Wolff, Kurt H (ed.) a.a. sid 32 resp 402.

20 Simmel, Georg: "Individual and Society in Eighteenth- and Nineteenth-Century Views of Life" (1917). Ur Wolff, Kurt H (ed.) a.a. Part one, kap IV.

21 För en diskussion av distinktionen mellan kultur och civilisation – vilken Alfred Weber har arbetat så mycket med – se förutom Kanelopoulus även Aron, Raymond: "*German Sociology*" (1936). The Free Press of Glencoe, New York 1964, sid 43–51 och Meinecke, Friedrich: a.a. sid 278 samt Lukács, George: "The old culture and the new culture" (1920) ur Lukács, Georg:: "*Marxism and human liberation*". Delta Book, New York 1973, sid 3 ff. Se även MacIver, Robert: "*On Community, Society and Power*". University of Chicago Press, Chicago 1970, sid 233 f.

22 Aron, Raymond: a.a. sid 46.

23 Weber, Max: "*The Methodology of the Social Sciences*" (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 96.

24 Mannheim, Karl: "*Essays on the sociology of culture*" (1956) Routledge and Kegan Paul, London 1967, sid 19.

25 Windelband, Wilhelm: "*Preludier*". Bonniers, Stockholm 1915, sid 24.

Men låt oss nu göra en kort presentation av Windelband själv, med tornoppningen att det ska underlätta förståelsen av Weber. Uppgiften, som neokantianerna uppfattade den, var att konsekvent tillämpa Kants grundtanke. Eftersom denna grundtanke kännetecknas av att vara kritisk så är det bäst att först klargöra vad det innebär ". . . vetenskapen om de nödvändiga och allmängiltiga värdebestämningarna. . . frågar om det finnes vetenskap, det vill säga ett tänkande, vilket med allmän och nödvändig giltighet besitter sanningsvärde. . " (a.a. sid 22) och den ställer samma fråga också på andra områden, inom moralen och estetiken, alltså frågan om de godas och det skönas nödvändiga och allmänna giltighet.

Det gällde alltså att tillämpa Kants tanke inte enbart inom den vetenskapliga kunskapens utan också inom moralens och estetikens område. Och eftersom Kants tanke avser *vetandet* och inte den verklighet om vilken vetandet handlar, *inte tingen* (tingen kan vara andra vetenskapers studieobjekt), så är hans tanke inte förklarande heller utan kritisk. Så filosofi kan definieras som "*den kritiska vetenskapen om de allmängiltiga värdena*. Vetenskapen om de *allmangiltiga värdena* betecknar föremålen; den *kritiska* vetenskapen betecknar filosofiens metod" (a.a. sid 24).

För att avgränsa föremålet skiljs de satser i vilka vi uttrycker oss i två klasser: omdömen och värderingar. Skillnaden illustreras genom satserna "detta ting är vitt" och "detta ting är gott". I den första satsen gäller en samhörighet mellan två föreställningsinnehåll ("ting" resp "vitt"), medan det i den andra uttalas "ett förhållande av det värderande medvetandet till det skildrade föremålet" (a.a. sid 24). Men det som är viktigt att betona här är att alla omdömessatser är underkastade några värderingar som vi har accepterat på förhand, t ex: "Så vitt vårt tänkande är riktat på kunskap, d v s på sanning, äro alla våra omdömen genast underkastade en värdering, som utsäger huruvida den i omdömet gjorda föreställningsförbindelsen är giltig eller ogiltig". (a.a. sid 26).

Det som man vill komma fram till är att medan de övriga vetenskaperna syftar till att komma fram till teoretiska omdömen så är filosofins objekt värderingarna. Det skulle leda för långt att utveckla detta men vad som måste betonas är att man inte sysslar med hur värderingarna historiskt, em-

piriskt, konkret framträder, vilket är studieobjekt för en rad vetenskaper som försöker att förklara eller beskriva värderingarna, utan med "vissa värderingar, *vilka absolut gälla även om de alls icke eller icke allmänt nå till erkännande* i verkligheten." (a.a. sid 31). I enlighet med värderingarna om det sanna eller falska, det goda eller onda, det sköna eller fula, så finns det bara tre grundvetenskaper: logik, etik och estetik.

Efter att ha avgränsat objektet gäller det nu att säga något om metoden, d v s hur kritiken ska uppfattas och genomföras. Eftersom kritiken gäller värderingarnas allmängiltighet och nödvändighet så är det viktigt att veta hur det allmänna och nödvändiga uppfattas. Man måste slå fast att det uppfattas *ideellt*. Allmängiltighet är inte någon verklig, faktisk sådan utan en ideell, "ingen som verkligen är utan en som borde vara" (a.a. sid 35) Och detsamma gäller nödvändigheten med vilken vi upplever de logiska, moraliska eller estetiska bestämningarna som giltiga; denna nödvändighet är ideell i den bemärkelsen att den inte är kausal, "utan att böra och ett icke-töras-annorlunda". (a.a. sid 35). Skillnaden är stor ty ingen naturlag kan så som den estetiska, moraliska och logiska nödvändigheten bestämma över hur människan ska känna, vilja eller tänka.

Den främsta uppgiften är alltså att utforska de principer som ligger bakom de bestämda etiska, estetiska och logiska värderingarna. Att vissa värderingar dominerar under en viss period eller är accepterade av majoriteten av människorna kan inte vara något kriterium på att de är nödvändiga. Man måste i en annan sfär, i en tro på en högre lag för alla våra värderingar, en tro "på en rätt som bestämmer deras värde" (a.a. sid 36).

26 Hughes, H Stuart: a.a. sid 195.

27 Hughes, H Stuart: a.a. sid 308–209.

28 Coletti, Lucio: *"From Rousseau to Lenin"* (1969). NLB, London 1976, sid 39.

29 Weber, Max: *"Economy and Society"* (1922, 1951–58). Vol 1. Bedminster Press, New York 1968, sid 4.

30 Weber, Max: a.a. sid 4.

31 Colletti, Lucio: a.a. sid 36.

32 Windelband, Wilhelm: a.a. sid 234.

33 Se Collingwood, R G: *"The Idea of History"* (1946), Oxford University Press, Oxford 1973, sid 167. Collingwood citerar här Schopenhauer som typisk företrädare för den europeiska tradition som enstämmigt hävdat det omöjliga i en sådan kunskap:

"History lacks the fundamental characteristic of science, namely the subordination of the objects of consciousness; all it can do is to present a simple co-ordination of the facts it has registered. Hence there is no system in history as there is in the other sciences. . . . The sciences, being systems of cognitions, speaks always of kinds; history always of individuals. History, therefore, would be a science of individuals, which implies a selfcontradiction." (Die Welt als Wille und Vorstellung, 3rd edn 1859, vol. ii, pp 499–509, Über Geschichte.)

34 Se not 25.

35 Collingwood, R G : a.a. sid 168–169.

36 Collingwood, R G: a.a. sid 169.

37 Collingwood, R G: a.a. sid 169.

38 Aron, Raymond: a.a. sid 70. För en utförligare diskussion om relationerna mellan Weber och Rickert se Bruun, H H: *"Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology"*. Munksgaard, Köpenhamn 1972, sid 94 ff.

39 Freund, Julien: *"The Sociology of Max Weber"* (1966). Penguin University Books, Harmondsworth 1972, sid 55–56.

40 Weber, Max: *"Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics"* (1903–06). The Free Press, New York 1975, sid 182.

41 "Dilthey and Rickert, as we have seen, took different positions on this relationship. Weber pursued a course somewhere between the two. With Dilthey, he accepted meanings and values as basic subject matter of sociology. With Rickert, he viewed science as science, whether it deals with mental, social or physical phenomena. In opposition to Dilthey, he did not believe that the iso-

lation of meanings of social events puts sociology in a different class from those disciplines which establish causal laws. In opposition to Rickert, he did not place science and history in opposite camps, leaving sociology the character of a purely formal science. Rather, Weber accepted the traditional situation of sociology as a scientific discipline, working with materials from history. He believed that a properly developed *typological* procedure was the primary device for increasing the methodological precision of sociology."
Martindale, Don: *"The Nature and Types of Sociological Theory"* (1961). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 381.
42 Martindale, Don: a.a. sid 384–385.
43 För en omfattande genomgång av metodologisk individualism, se kommande avhandling av Lars Uhdén vid sociologiska institutionen, Uppsala universitet.
44 Ginsberg, Morris: *"Essays in sociology and social philosophy"* (1954) Penguine Books, Harmondsworth 1968, sid 58.
45 Ginsberg, Morris: a.a. sid 58.
46 Simmel, Georg: "Individual and Society in Eighteenth- and Nineteenth-Century Views of Life" (1917). Ur Wolff, Kurt H (ed.) a.a. sid 69.
47 Simmel, Georg: a.a. sid 70.
48 Simmel, Georg: a.a. sid 81.
49 Leander, Folke: *"Nya synpunkter på romantiken"*. Bonniers, Stockholm 1944, sid 6 ff
50 Theotherakoulos, I N: "Goethes Faust" /på grekiska/ Aten 1956 Sid 16 ff Materialet om en dr Faust samlades och gavs för första gången ut 1587 i Frankfurt. Arbetet är en protestantisk produkt.
51 Liedman, Sven-Erik: *"Från Platon till Lenin"*. Aldus, Stockholm 1972, sid 105.
52 Simmel, Georg: a.a. sid 80–81.
53 Se ovan kapitel II.
54 Cassirer, Ernst: *"The logic of the humanities"* (1960). Yale University Press, New Haven and London 1974, sid 19.
55 Marcuse, Herbert: *"Reason and Revolution"* (1941) Routledge and Kegan Paul, London 1969, sid 244.
56 Simmel, Georg: a.a. sid 62.
57 Tönnies, Ferdinand: *"Community and Association"* (1887) Routledge and Kegan Paul, London 1974, sid 38.
58 Dilthey, Wilhelm ur Hodges, H A (ed.): *"Wilhelm Dilthey, an Introduction"* Routledge and Kegan Paul, London 1944, sid 140–141.
59 Det är alltså naivt att argumentera mot positivismen med utgångspunkt från individen, ty i mycket stor utsträckning har positivismens utveckling inom sociologin gått parallellt med den betydande metodologiska rollen som individen spelat inom sociologin. T o m på Diltheys tid hade den brittiska positivsmen sin grund i individen:

"But although the former /the French positivists/ insisted upon a 'holistic' conception of social reality, while the latter /British social theory/ asserted the primacy of the 'individual', they shared common assumptions of a methodological sort, and the dominant strain in nineteenth-century British social thought may also be correctly designated as positivistic. The second tradition in social theory, a complex tissue of interweaving strands, but quite definitely in opposition to both French and British positivism, is that which arose in Germany in the latter period of the nineteenth century."
Giddens, Anthony: "Introduction" ur Giddens Anthony (ed.) *"Positivism and Sociology"* (1974). Heinemann, London 1975, sid 4–5.
60 Weber, Max. *"Economy and Society"* (1922, 1951–58). Vol I Bedminster Press, New York 1968, sid 13.
61 Weber, Max: a.a. sid 13.

62 Weber, Max: a.a. sid 18.
63 Rickert, : *"Der Gegenstand der Erkenntnis"*. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1915.
64 Resonemanget och sammanfattningen om Rickerts transcendentala subjekt har jag i stor utsträckning grundat på Papanoutsos, E P: *"Gnosiologia"* /kunskapsteori/, Ikaros, Aten 1973, sid 72 ff.
65 Papanoutsos, E P: a.a. sid 75.
66 Papanoutsos, E P: a.a. sid 75.
67 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (193–17). The Free Press, New York 1968, sid 110.
68 Freund, Julien, a.a. sid 25.
69 Weber, Max: a.a. (1903–06) sid 181.
70 Simmel, Georg: a.a. sid 3–11.
71 Freund, Julien: a.a. sid 18.
72 Rickman, H P: "General Introduction" (1961). Ur Rickman, H P (ed.): *"Wilhelm Dilthey: Pattern and Meaning in History"*. Harper Torchbooks, New York 1962, sid 26.
Windelband, Wilhelm: a.a. sid 41.

KAPITEL IV
– SUBJEKT OCH RATIONALITET, KONKRETISERING HOS WEBER

1. ”Erklären” och ”Verstehen” hos Weber

Det är nu dags att undersöka vilken specifik form som denna principiella distinktion mellan positivism och ”vår” antipositivism har fått i Webers arbete. Låt oss först klargöra utgångspunkterna. De karaktäristika som enligt v Wright[1] kännetecknar positivismen är: 1) Metodologisk monism, oberoende av objektens olikheter. 2) Idén att naturvetenskaperna utgör ett ideal i relation till vilket de humanistiska vetenskapernas utveckling bör mätas. 3) En speciell idé om att vetenskapliga förklaringar är kausala. 4) Förnekande av vetenskapligheten i teleologiska förklaringar eller försök att anpassa dessa till den kausala modellen.

Låt oss nu så kortfattat som möjligt framställa återverkningarna av dessa karaktäristiska inom sociologin.[2] 1) Naturvetenskapernas metodologiska procedurer skall anpassas till sociologin. Ingen hänsyn tas således till fenomen som subjektivitet, vilja etc. Forskningsobjektet skall betraktas som ett ting och forskaren som en åskådare. 2) Resultaten av forskningen bör formuleras i termer som är parallella med dem som används inom naturvetenskaperna. Syftet är att komma fram till ”lagar” eller ”lag-liknande” generaliseringar. 3) Sociologin får en *teknisk* karaktär och ger kunskap som är rent ”instrumentell”.

Summariskt skulle man kunna säga att de av oss studerade antipositivisterna negerar metodologisk monism. Istället förespråkar de olika objekt (distinktionen mellan natur och kultur) och olika metoder som motsvarar dessa olika objekt. De negerar också det naturvetenskapliga kunskapsidealet och istället accepterar de kunskapen om det konkreta som mer säker. De negerar de naturvetenskapliga förklaringarnas herravälde och förespråkar istället förståelse. De negerar den kausala förklaringsmodellen och förnekar att den är adekvat. Istället talar de om teleologi eller strävar efter att ge sina förklaringar förståelseform, med Webers termer en förklaring genom förståelse.[3]

Här har vi alltså utgångspunkterna för motsättningarna mellan ”Verstehen” och ”Erklären”. Det gäller nu att försöka klargöra och avgränsa Webers ställning och roll i denna motsättning.

Det är känt att motsättningarna mellan ”Verstehen” och ”Erklären” har utvecklats genom olika faser och att de synteser som har föreslagits som lösning-

ar' för det mesta gick ut på att underordna den ena av dessa kunskapsformer den andra. Weber har kommit med sitt förslag, som avspeglas i hans definition av sociologin som vetenskap "concerning itself with the interpretive understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequences".[5]

Weber kan förstås lättare utifrån uppfattningen att lösningen av motsättningen inte kan sökas på epistemologins nivå, d v s att problemet inte kan lösas genom att prioritera en av de två olika sorternas kunskap. Det är tvärtom den skarpa epistemologiska gränsdragningen mellan dessa två sorters kunskap, åtföljd av en prioritering av endera, som skapar problemet. Kan man inte förklara ("Erklären") en företeelse utan att först förstå ("Verstehen") den så är dessa två sorters kunskap beroende av varandra och utvecklas i relation till varandra på alla nivåer, och då stänger positivismens krav – att vetenskap skall bestå enbart av förklaring – dörren för den andra sortens kunskap, som vill tränga sig på.

Sak samma om man ser till de ontologiska antagandena som ligger bakom dessa slag av kunskap. Det unika, det konkreta och specifika, som manar till förståelse, är sådant, och kan uppfattas som sådant, endast i relation till den repetitiva, det abstrakta och det generella, som kräver förklaring. Likhet och olikhet är dialektiskt förenade i det verkliga.

Låt oss nu lite mer konkret studera hur de epistemologiska bestämningarna skapar problemet. Låt oss för ett ögonblick acceptera att syftet med samhällsvetenskaperna är att beskriva och förklara händelser. En skarp, "ren", given distinktion mellan fakta och teori, mellan beskrivning och förklaring, som t ex i positivismen, grundar sig på ett antagande om att denna distinktion föreligger. Jag säger "antagande", ty en ren beskrivning eller en ren förklaring kan inte finnas eftersom den enklaste beskrivning samtidigt är en förklaring. Problemet som uppstår är frågan om vad det är som bestämmer relationerna mellan beskrivning och förklaring, d v s vad det är som bestämmer en specifik sorts förklaring. Problemet transformeras alltså och lokaliseras till en annan nivå, nämligen till antaganden om förklaringar, lagar, teorier eller, mer allmänt, till uppfattningen om "our knowledge of the external world" med Russells ord, vilket i sin tur implicerar en uppfattning om "the world" – extern och intern–; och ju fler uppfattningar om kunskapen, desto fler sorters förklaringar och desto mer förlorar vi oss i en relativism och desto lättare kommer vi underfund med att själva sökandet efter kausala förklaringar är ett sökande efter värden.[6]

Det gäller alltså inte längre att ge prioritet till epistemologins nivå utan tvärtom att dra sig ur en situation där lösningen på problemen bestäms av kunskapens formella karaktär; det gäller att återvända till den yttre världen, till det verkliga objektet, liksom den mytologiske gestalten Antaeos vilken alltid måste kom-

ma i beröring med jorden för att kunna återvinna sina krafter. Enligt denna senare uppfattning ges alltså prioritet åt, eller är utgångspunkten, den yttre världen, objektet. Och denna uppfattning delas av Weber. Men medan den materialistiska uppfattningen accepterar denna värld såsom den existerar oberoende av människan, av subjektet, och organiserad av sig själv, så söker sig Weber till den axiologiska nivån, till *värdenas värld*, som organiserar objektet. Detta sammanfattas klart i inledningen till Webers "Roscher and Knies":

> "Therefore a distinction can be made between the properties of the subject matter of the natural sciences and the properties of the subject matter of the sociocultural sciences – not on ontological grounds, or by reference to the intrinsic and definitive properties of the objects of these sciences, but rather on the axiological grounds, by reference to the definitive features of our theoretical interest in meaningful human conduct and its artifacts."

Webers attack mot materialismen är explicit:

> "The so-called 'materialistic conception of history' as a *Weltanschauung* or as a formula for the causal explanation of historical reality is to be rejected empathetically."

Vid flera tillfällen tidigare har vi istället sett hur Webers idealistiska syn kommit till uttryck genom den roll värdena spelar för att organisera den infinita empiriska verkligheten. Än en gång ska vi låta Weber själv uttrycka detta explicit:

> "In stating this, we arrive at the decisive feature of the method of the cultural sciences. We have designated as 'cultural sciences' those disciplines which analyze the phenomena of life in terms of their cultural significance. The *significance* of a configuration of cultural phenomena and the basis of this significance cannot however be derived and rendered intelligible by a system of analytic laws *(Gesetzesbegriffen)*, however perfect it may be, since the significance of cultural events presupposes a *value-orientation* towards these events. The concept of culture is a *value-concept*. Empirical reality becomes 'culture' to us because and insofar as we relate it to value ideas. It includes those segments and only those segments of reality which have become significant to us because of this value-relevance. Only a small portion of existing concrete reality is colored by our value-conditioned interest and it alone is significant to us. It is significant because it reveals relationships which are important to us due to their connection with our values."

Weber går ännu längre än så, ty värdena är för honom inte bara kriterier som är avgörande för urvalet av relevant material och för begreppsformuleringen. För Weber är det också genom värdena själva som man väljer, avgör, begrän-

sar, orsakar ett fenomen och som – då man söker en kausal förklaring – är effekten av ett fenomen.[10]

> "how is the *causal explanation* of an *individual* fact possible – since a *description* of even the smallest slice of reality can never be exhaustive?"[11]

utbrister Weber, men han får lugna ner sig när han sätter kausalitet i relation till värde, till den kulturella betydelsen, då han söker förklaring genom förståelse.

Det är på detta sätt, d v s genom att som grundval ha meningsfulla beteenden och de uppfattningar som formas av de accepterade värdena, som Weber löste problemet med *primitiva termer,* genom vilka syntesen (förståelse/förklaring) skulle ses. Den tyska idealismen är ett substratum för Webers arbete. Med denna lösning garanterar han också utrymme för sin polyteism (pluralism) så att både gamla och nya gudar kan få plats. Senare ska vi upptäcka att inte ens gudarna själva har en betryggad existens medan polyteismen som sådan är garanterad. Kategorin Subjekt – ego – vars betydelse i det tyska tänkandet ökade parallellt med det tyska medvetandet om den tyska nationens alltmer bestämmande roll i historien, subordinerar även gudarna under sin frammarsch; subjektet förbehåller sig själv gudens roll att skapa världen och detta sker med neokantianernas instämmande och stöd, ty genom att ta bort det organiserande objektet tar man också bort de objektiva gränserna för subjektets möjligheter. Här ligger upphovet till "tragedin Weber". Objektiv existens har ju endast en av gudarna, "det sanna". Om "det sanna" existerar är det objektivt. Det logiska är logiskt när det står över subjektets uppfattningar, när det ger "bojor" åt subjektet, och om det tillämpas så skapar det objektiva strukturer. Men Webers kult av rationaliteten befinner sig i konflikt med hans subjektbaserade metodologi. Weber är varse att världen utvecklar sig mot *ökad rationalitet.* Betyder det att en av hans gudar ska uppsluka de andra? Skall de andra gudarna revoltera mot detta övervåld? Skall intuitionen–livet–irrationaliteten–"Verstehen" göra uppror mot rationaliteten? Weber har inte elliminerat möjligheterna till en våldsam, romantisk explosion av subjektivism ur sin kunskapslära. Vad som nu återstår för oss att göra är att konkret visa hur Webers subjektorienterade metodologi och hans teoretiska resonemang strider mot varandra, men än så länge accepterar vi uppfattningen att i Webers tänkande dominerar subjektet över logos, idealismen över den kantianska epistemologin och "Verstehen" över "Erklären" i den weberianska syntesen. I "Methodological foundations" upprepar Weber denna sin livslånga övertygelse:

> "We can accomplish something which is never attainable in the natural sciences, namely the subjective understanding of the action of the component individuals. The natural sciences on the other hand cannot do this, being limited to the formulation of causal uniformities in objects

and events and the explanation of individual facts by applying them. We do not 'understand' the behavior of cells, but can only observe the relevant functional relationships and generalize on the basis of these observations. This additional achievement of explanation by interpretive understanding, as distinguished from external observation, is of course attained only at a price – the more hypothetical and fragmentary character of its results. Nevertheless, subjective understanding is the specific characteristic of sociological knowledge."[12]

Övertygelsen om att "mening" prioriteras framför "orsak" hade Weber hela sitt liv. Kausalitet är för honom ett moment i den interpretativa processen.[13]

2. Att avgränsa det sociologiskt relevanta forskningsobjektet

1. Vi har nu berört subjektets anatomi och dikotomiseringen av det rent logiska och det empiriska samt diskussionen om relationerna dem emellan och vi har konstaterat att för Weber sker syntesen mellan förståelse och förklaring i termer av forskarnas värden och intressen och att han ser på det sociologiska arbetet som en process som börjar med förståelse och som utvidgas till kausala förklaringar av en händelses utveckling och effekter och det har nu blivit dags att granska hur Weber avgränsar den relevanta händelsen, d v s det sociologiskt relevanta forskningsobjektet.

Det är två aspekter som måste beaktas i Webers avgränsning av studieobjektet. Den ena aspekten är "livet", den gränslöst mångfaldiga och i ett evigt förändringstillstånd stadda empiriska verkligheten som erhåller en mening, d v s som erhåller en konkret form, genom människornas värdeorienterade perspektiv. Den andra aspekten är de subjektivt uppställda kategorier och begrepp som används för att välja ut och organisera detta empiriska material. Weber skriver:

> "Life with its irrational reality and its store of possible meanings is inexhaustible. The *concrete* form in which value-relevance occurs remains perpetually in flux, ever subject to change in the dimly seen future of human culture. The light which emanates from those highest evaluative ideas always falls on an ever changing finite segment of the vast chaotic stream of events, which flows away through time. . . . nothing should be more sharply emphasized than the proposition that the knowledge of the *cultural significance* of *concrete historical events and patterns* is exclusively and solely the final end which, among other means, concept-construction and the criticism of constructs also seek to serve."[14]

Det är denna meningsfulla verklighet som samhällsvetenskaperna bör studera med de subjektivt uppställda begreppen och kriterierna. Låt mig återigen här upprepa Webers neokantianska tes:

> "The objective validity of all empirical knowledge rests exclusively upon the ordering of the given reality according to categories which are *subjective* in a specific sense, namely, in that they present the *presuppositions* of our knowledge and are based on the presupposition of the *value* of those *truths* which empirical knowledge alone is able to give us."[15]

Det är i termer av dessa värden och detta kulturellt meningsfulla forskningsobjekt som Weber inte kan se de kausala förklaringarna så som man ser dem inom naturvetenskaperna utan uppfattar dessa istället alltid förmedlade inom den interpretativa förståelsens ramar. Jaspers understryker att förståelsen sätter gränser,[16] men själva förståelsen är den nödvändiga vägen, om studieobjektet är meningsfulla handlingar. Jaspers drar, i en not i sitt Psykopatologiarbete – som Weber uppger vara källan till hans användning av förståelsemetoden –, skiljelinjen mellan den tidigare hermeneutiken med Droysen, Dilthey m fl och den nya med hjälp av termen meningsfullhet:

> ". . . I myself spoke of a *psychology of meaningful phenomena.* This last term has won the day. The work of Max Weber was mostly responsible for my deliberate use of understanding as a method which would be in keeping with our great cultural traditions."[17]

I Webers (irrationella) värld utgör de motstridiga gudarna, värdena och de "affektuella" impulserna grunden för utformandet av de subjektiva meningar som de handlande människorna har. I denna värld subordineras det logiska i en sociologi, som får sin identitet just av denna subjektiva mening, under det syfte som aktören* har på just det sättet som det irrationella hos Weber är en förutsättning för det rationella:

> "The various great ways of leading a rational and methodical life have been characterized by irrational presuppositions, which have been accepted simply as 'given' and which have been incorporated into such ways of life."[19]

Det logiska kan studeras endast i den mån det ingår i en handling som ett element för att forma ett bestämt material (innehåll) eller som ett element i relation till vilket individernas beteende formas. Men det logiska kan aldrig stu-

*"A *subjectively* 'rational' action is not identical with a rationally 'correct' action, i.e., one which uses the objectively correct means in accord with scientific knowledge. Rather, it means only that the *subjective* intention of the individual is planfully directed to the means which are *regarded* as correct for a given end."[18]

deras fristående, oberoende av en subjektiv mening, ty ett sådant studium skulle gå utöver de förutsättningar som Weber själv ställer upp för det som skall kallas sociologi; det skulle alltså strida mot sociologins – enligt Weber – egna premisser. Häri ligger alltså motsägelsen hos Weber mellan hans subjektbaserade metodologi och hans användning av begreppet rationalitet.

2. Låt oss studera den serie av begrepp med vars hjälp Weber avgränsar den sociologiskt relevanta aspekten av den mänskliga verksamheten och dess produkter. Låt oss alltså studera hur Weber formar sociologins objekt. Vi har tidigare sagt att distinktionen mellan kultur och natur avgörs genom den mening som kännetecknar de kulturella fenomenen. Men "Erlebnis" förlorar den breda betydelse som vi hittills lärt känna och begränsas enbart till det som manifesteras i en konkret form genom handling och genom aktörer (ty endast detta svarar mot de vetenskapliga kraven) eller genom de element som formar aktörernas "personlighet" i deras funktion som aktörer. Det är inte någon tillfällighet att Weber ofta talar om "personlighet"[20] hos den som hänger sig åt ett specifikt arbete.

> " 'Personality', a concept which entails a constant and intrinsic relation to certain ultimate 'values' and 'meanings' of life, 'values' and 'meanings' which are forged into purposes and thereby translated into rational-teleological action."[21]

I denna överföring till den sociologiska relevansens nivå är det inte endast "Erlebnis" utan även sådant som "värden" och "meaning" som rensas bort i den mån de inte manifesteras genom individen och relateras till handling. Inte en ojektiv "meaning" utan den subjektiva. Weber slåss mot Simmel om detta.[22]

Den första bestämningen görs genom att man använder den *subjektiva meningen* som en egenskap genom vilken en del av den mänskliga verksamheten karaktäriseras som *handling*. Denna handling kan, i enlighet med vad som tidigare sagts under "subjektets anatomi", vara antingen rationell eller icke-rationell. Men under begreppet "handling" kan också aktiviteter som kan vara eller inte vara sociologiskt relevanta klassificeras. En ekonomisk handling är t ex inte nödvändigtvis en sociologisk handling[23] och behöver alltså inte nödvändigtvis falla inom sociologins domäner.

Med den andra bestämningen, som är "det sociala" d v s hänsynen till de andras beteende, kommer Weber fram till begreppet *social handling*. En social handling kan som handling vara rationell eller icke-rationell och för att bli mer konkret visar Weber på fyra typer av sociala handlingar, två rationella och två icke-rationella:

> "Social action, like other forms of action, may be classified in the following four types according to its mode of orientation: 1) in terms of rational orientation to a system of discrete individual ends ("zweckratio-

nal"), that is, through expectations as to the behaviour of objects in the external situation and of other human individuals, making use of these expectations as 'conditions' or 'means' for the successful attainment of the actor's own rationally chosen ends; 2) in terms of rational orientation to an absolute value ("wertrational"); involving a conscious belief in the absolute value of some ethical, aesthetic, religious, or other form of behavious, entirely for its own sake and independently of any prospects of external success; 3) in terms of affectual orientation, especially emotional, determined by the specific affects and states of feeling of the actor; 4) traditionally oriented, through the habituation of long practice."[24]

Eftersom den andra egenskapen hos en social handling är att den är orienterad till andras beteende, så uppstår behovet att bestämma *sociala relationer:*

". . . behaviour of a plurality of actors in so far as, in its meaningful content, the action of each takes account of that of the others and is oriented in these terms."[25]

Här ska vi stanna upp, ty det är med hjälp av dessa begrepp som hela samhällsstrukturen och alla mänskliga aktiviteter bör klassificeras och uppfattas.*

Det som nu bör göras är att tillämpa dessa begrepp på det empiriska området ifråga. Skulle vi t ex välja det ekonomiska området så har vi då återigen de två sorternas rationalitet så som de framträder i ekonomiskt handlande. "Vår" 1) mål- och 2) värdeorienterade rationalitet framträder som den 1) formella (en kvantitativ, numerisk, kalkylering som är tekniskt möjlig och som verkligen tillämpas) och 2) substantiella (fördelningen av resurserna enligt en uppsättning av värderingar) orienteringen i det ekonomiska handlandet.[26]

Det uppstår problem för Weber så fort han lämnar individnivån och relationerna mellan aktörerna för att överföra begreppen till organisationsnivån. Han är väl medveten om dessa svårigheter och det är därför han kämpar för att reducera organisationer till handlande individer.[27] Men lyckas Weber med detta? Svaret är nej. T o m om man ser till hans eget arbete är inte följande uttalande överdrivet:

". . . it is very doubtful whether the account that Max Weber gives of his methodology corresponds at all closely to the methods which he himself employed in actual investigations. . . . If sociology is defined as the understanding or interpretation of social behaviour in the sense of indicating the *Sinn* or intention of the agent, then the bulk of his work is not sociological."[28]

*Här skulle egentligen vara rätta tillfället att presentera Webers förståelse-procedur, som vi hittills har nämnt bara sporadiskt. Men för vårt nuvarande arbete är det själva avgränsningen av sociologins domän som är mest intressant och förståelsen som sådan ska inte tas upp explicit här.

Andra, som Blau, Lazarfeld m fl, förde fram denna kritik mot Weber i konkreta fall där han försökt en tillämpning, t ex på problematiken om auktoritet.[29]

Men låt oss nu studera denna problematik i relation till *rationalitet*. Weber såg, som Parsons säger, de rationella byråkratiska organisationerna och andra snarlika former som framträdande element i det moderna västerländska samhällets sociala struktur, till skillnad från förhållandena i andra civilisationer.[30] Weber såg den moderna staten som ett "företag" och gemensamt för både företag, ekonomi och stat är kalkylen, den rationella beräkningen.[31] Rationaliteten genomsyrar Webers arbete under hela hans liv och t ex ekonomin ses alltså som en del av rationaliteten, något som han såg som en av de viktigaste uppgifterna att studera i "Economy and Society".[32] Det är också mot bakgrund av den centrala roll som rationaliteten spelade i hans eget tänkande som man får se hans uppfattning att sociologins och ekonomins huvuduppgift är att studera rationaliteten:

> "European and American social and economic life is 'rationalized' /"rationalisiert"/ in a specific way and in a specific sense. The explanation of this rationalization /Rationalisierung/ and the analysis of related phenomena is one of the *chief tasks* of our disciplines."[33]

3. Rationalitet

1. Det är inte lätt att finna någon definition av rationalitet hos Weber. Att han krånglar med olika termer är lätt att påstå, och de som har kommenterat hans arbete är inte bättre i det avseendet än han själv.[34] Svårigheterna ligger i själva termen rationalitet. Schutz, t ex analyserar sex olika implikationer som döljer sig bakom termen rationalitet[35] och Garfinkel nämner fjorton olika typer av rationalitet![36]

Men låt oss nu göra det som är så vanligt, låt oss lämna definitionsproblemet[37] och låt oss nöja oss med att, lite allmänt, definiera rationalitet som förnuftets dominans – teoretiskt och praktiskt – och låt detta gälla på både individ- och samhällsnivå. Utan att gå djupare in i problematiken än vad sammanhanget kräver bör det emellertid poängteras att avgränsningen av rationalitet inte enbart är en definitionsfråga och inte heller är det enbart en empirisk eller en historisk fråga utan det är också samtidigt ett teoretiskt avgörande. Rationalitet kan avgränsas abstrakt gentemot irrationalitet och tradition men det räcker inte. Vi kan t ex dra en skiljelinje mellan irrationalitet och rationalitet genom att låta den förra karaktäriseras av tänkandets och handlingarnas beroende av traditionen, av en tro på den intuitiva kunskapen och av spontana och instinktiva reaktioner utan att motiven når nedvetandets nivå, medan den senare – rationaliteten – får karaktäriseras av en oberoende och kritisk ställning gente-

mot tradition och kunskapen grundar sig på förnuft och syllogismer, handlingarna är medvetna och beräknande.

Vi kan också se denna dikotomi mellan irrationalitet och rationalitet tillämpad i Webers arbete och detta kan sammanfattas sålunda:

> "By 'rationalization' Weber meant the process by which explicit, abstract, intellectually calculable rules and procedures are increasingly substituted for sentiment, tradition, and rule of thumb in all spheres of activity. Rationalization leads to the displacement of religion by specialized science as the major source of intellectual authority; the substitution of the trained expert for the cultivated man of letters; the ousting of the skilled handworker by machine technology; the replacement of traditional judicial wisdom by abstract, systematic statutory codes. Rationalization demystifies and instrumentalizes life. . . . Even in such nonutilitarian areas of culture as music and painting, Weber found evidence of progressive rationalization."[38]

Men vi kan fortfarande inte se den ovannämnda avgränsningen, ty den är *inte* genomförd. Det som var rationellt i denna progressiva rationalisering kan förvandlas till något irrationellt genom utvecklingen, d v s gränserna mellan irrationalitet och rationalitet kan förflyttas och samma empiriska material, samma fenomen, kan uppfattas både rationellt och irrationellt. Weber är medveten om detta och därför skyndar han sig också att säga att denna distinktion mellan rationella och irrationella handlingar som han gör är idealtypiska och att gränserna mellan olika typer av handlingar i verkligheten är flytande.[39] Samma logik återfinns hos Mises då han, genom att studera handlingarna ur de konkret handlande individernas synpunkt, dels kan kritisera Webers idealkonstruktion dels kan se alla mänskliga handlingar som rationella i den bemärkelsen att de har ett syfte.

> "Human action is necessarily always rational. The term 'rational action' is therefore pleonastic and must be rejected as such. When applied to the ultimate ends of action, the terms rational and irrational are inappropriate and meaningless. The ultimate end of action is always the satisfaction of some desires of the acting man. Since nobody is in a position to substitute his own value judgements for those of the acting individual, it is vain to pass judgement on other people's aims and volitions."[40]

Den viktiga slutsats man kan dra är att avgränsningen av rationalitet inte är en empirisk fråga eller en definitionsfråga utan den avgörs av det *teoretiska sammanhang*[41] som forskaren accepterar. I Webers fall ovan avgörs det i relation till de ideala typerna,[42] d v s i relation till de *värden* som de idealtypiska konstruktionerna står för och vi vet också redan att dessa värden för Weber är skiljda från fakta, och att de olika värdesfärerna kan vara rivaliserande, eller

åtminstone inte nödvändigtvis i harmoni med varandra, vilket leder till att världen kan uppfattas som irrationell. Detta får till resultat att olika former av rationalitet, som i verkligheten är relaterade med varandra, i Webers tillämpning skiljs åt, "typ-atomiseras" för att använda Parsons ord." I ett annat teoretiskt sammanhang skulle rationaliteten uppfattas annorlunda. Godelier, t ex, ser rationaliteten i ljuset av samhällsstrukturen och studerar rationaliteten i relation till "systemets *maximala möjligheter* att förverkliga de ekonomiska och sociala omvandlingar som med nödvändighet tränger sig på"." I ett sådant perspektiv ses olika rationaliteter i relation till varandra och när Godelier konstaterar att det finns en bristande symmetri mellan de tekniska och sociala framstegen, mellan "effektivitet" och "rättvisa", så görs detta konstaterande inte mot bakgrund av de värden han omfattar utan mot bakgrund av systemets betingelser. Men nu, tillbaka till Weber!

2. Efter att ha redovisat de teoretiska utgångspunkterna för rationalitetens avgränsning är det nu dags att göra en avgränsning av det område på vilket rationaliteten manifesterar sig empiriskt (historiskt). Ibland kan man läsa att Weber använder termen rationalitet i två bemärkelser: a) rationalitet som en egenskap hos sociala system och b) rationalitet i anknytning till valet av *medel* för att uppnå vissa mål, men inte i anknytning till kvalitén hos målen." Man kan finna andra och mer innehållsrika uppfattningar som t ex hos Garfinkel, som gör en allmän distinktion mellan "vardagsrationalitet" och "vetenskaplig rationalitet". Garfinkel gör också den intressanta anmärkningen att "the scientific rationalities are neither stable features nor sanctionable ideals of daily routines"." Båda avgränsningarna här ovan är korrekta men de är kanske lite för snäva för att kunna täcka in alla de dimensioner som rationaliteten får hos Weber.

Allmänt kan man alltså också om rationaliteten tala om en *teoretisk* och en *praktisk* rationalitet. I den förra ingår den rationella intellektualiseringen av världen och i den ingår också vetenskapen, eftersom den utgör en del av den rationella process som har startat, pågått och pågår i tusentals år. Hit hör också "the ideal types" oberoende av om de används som verktyg åt vetenskapen eller som bilder av handlande människor eller bara som sådana, ty kunskapen är här inte identisk med eller begränsad enbart till den vetenskapliga kunskapen, som fallet är i t ex positivismen. Praktisk rationalitet, å andra sidan, består av de två typerna (mål- respektive värdeorienterade) av rationella handlingar för individer och organisationer. Hit hör också teknologin. Weber följer strängt denna distinktion mellan olika manifestationer av rationalitet som t ex i följande passage där han skiljer mellan hur rationalitet uttrycks i vetenskapen respektive i praktiskt syfte:

> "We have to remind ourselves in advance that 'rationalism' may mean very different things. It means one thing if we think of the kind of ra-

tionalization the systematic thinker performs on the image of the world: an increasing theoretical mastery of reality by means of increasingly precise and abstract concepts. Rationalism means another thing if we think of the methodical attainment of a definitely given and practical end by means of an increasingly precise calculation of adequate means. These types of rationalism are very different, in spite of the fact that ultimately they belong inseparately together."[47]

För att belysa några olika element hos Webers rationalitetsbegrepp ska vi ta hjälp från Marcuse och detta kanske också kan vidga förståelsen av relationerna mellan den praktiska och den teoretiska rationaliteten. Marcuse[48] räknar upp tre element: 1) Den ökade benägenheten att uttrycka erfarenhet och kunskap i matematiska termer. Från att till en början ha gällt bara naturvetenskaperna utvidgades detta till att gälla andra vetenskaper och t o m själva livsföringen; universell kvantifiering. 2) Kravet på rationella experiment och rationella bevis både i vetenskapsorganisationen och i livsföringen. 3) Resultatet av denna organisation, d v s uppkomsten och befästandet av en universell och tekniskt utbildad organisation av funktionärer som blir "det absolut oundvikliga villkoret för vår hela existens" (Weber). Med detta sista element sker en transformation av den teoretiska rationaliteten till den praktiska, till de konkreta historiska formerna.

Rationaliseringsprocessen, som har gripit tag i den västerländska kulturen, är alltså en process där förnuftet förverkligas inom kulturens och civilisationens sfärer och det sker genom specialiserade individer. Denna specialisering kräver en specifik organisatorisk form, den byråkratiska.

Vi har tidigare föreslagit att, för att öka förståelsen, rationaliteten skall relateras till den uppdelning av subjektet som vi gör i "erkenntnis-subjektet" och det "empiriska subjektet", där det förra är opersonligt, irreellt, och refererar till möjligheten att nå kunskap om något och saknar innehåll medan det senare är personligt och konkret manifesterande. Men hur relateras dessa subjekt till den teoretiska och praktiska rationaliteten? Det kunskapsteoretiska subjektet representerar de kategorier med hjälp av vilka man organiserar verkligheten – Weber kallar dem subjektiva i en specifik mening-, det står för själva förutsättningarna för allt vetande, d v s det står som förutsättning för den teoretiska rationaliteten. Den teoretiska rationaliteten är å sin sida relaterad till det empiriska subjektet, från vilket det erhåller sitt empiriska material. Den praktiska rationaliteten ingår i det empiriska subjektets aktivitet.

Med subjektet som utgångspunkt reser sig Weber mot Hegel och mot Marx, mot varje slag av objektivitet. "Våra ögon, som var blinda i tusen år" kan nu se – det som Nietzsche tidigare sett – att objektiviteten har försvunnit från världen så att denna kan intellektualiseras, att objektiviteten har försvunnit från vetenskapen så att dess mening kan variera, att de gamla gudarna, som objek-

tivt stod över människorna, är borta så att människorna är den enda verkligheten att utgå från. Objektiviteten för Weber, grundar sig på de kategorier som är subjektiva i en specifik mening. Hela den externa verkligheten kan alltså uppfattas endast i relation till subjektet. Individerna blir med sina värden utgångspunkten för organiserandet av ett infinit empiriskt kaos och de ger detta kaos mening. Världens rationalitet bör uppfattas som en intellektualisering – återigen från subjektets synpunkt – d v s som "om någon så önskar kan han få kunskap om något". Men Weber har också konstaterat att världen går mot en ökad rationalitet som inte vill veta något av den mening som människorna tilldelar den. Men låt oss nu gå över till nästa avsnitt.

Teoretisk rationalitet

"Och Herren Gud förvisade honom ur Edens lustgård. . ."

Låt oss betrakta den *teoretiska rationaliteten*. Ökningen av rationaliteten och intellektualiseringen av världen implicerar inte att den för alla gemensamma kunskapen om de villkor under vilka vi lever också ökar. Den teoretiska rationaliteten innebär att om man önskar få kunskap om något (t ex om de villkor under vilka vi lever) så finns det en *möjlighet* att nå sådan kunskap:

> "if one but wished one *could* learn it at any time. Hence it means that principally there are no mysterious incalculable forces that come into play, but rather that one can, in principle, master all things by calculation. This means that the world is disenchanted. One need no longer have resource to magical means in order to master or implore the spirits, as did the savage, for whom such mysterious powers existed. Technical means and calculations perform the service. This above all is what intellectualization means."[8]

"If one takes the standpoint of an intellectual articulation of the world",[9] så får alltså den moderna formen av världens och livsstilens rationalisering som (teoretiskt och praktiskt) resultat att religionen mer och mer transformeras till det irrationellas fält. Men med en sådan uppfattning om en ökande rationalitet – med dess två ansikten såsom den romerske guden Janus, det ena som en intellektualisering av världen och det andra som en avmystifiering av världen ("Entzauberung")[10] – reser sig Weber mot sin epoks irrationalism och är i mindre utsträckning än majoriteten av hans samtida "religiösa ateister" en romantiker.[11] Många av Webers uttolkare betonar hans icke-romantiska drag starkast, trots att man – som vi ska se nedan – skulle kunna ta satser omväxlande från Weber och Schelling utan att märka skillnaden mellan dem. De mest kunniga av Webers uttolkare vill indirekt slippa från Webers romantiska drag genom att implicit acceptera det och explicit betona hans strävan efter befrielse från romantiken; "Freud and Weber sought to curb the romanticism

they discovered within themselves".[4] Men försöken att avromantisera Weber försvårar en förståelse av honom.

Frågan är dock inte i vilken grad Weber är romantiker eller idealist, utan vilken sociologi han har åstadkommit. Medan hans sociologi är det viktigaste, och vi ska strax börja med den, så är kännedom om de bakomliggande antagandena nödvändiga för förståelsen av hans sociologi och dessa ska också uppta vårt intresse, ty uppgiften är, med hans egna ord, "to find out whose intellectual child" Webers sociologi är. Vi kan använda samma resonemang som Weber använder i "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism": Även om kapitalismens anda kan förstås som en del av rationaliteten och kunde ha deducerats ur rationalitetens principer, så sker ändå inte rationalitetens utveckling parallellt på alla samhällsnivåer. Rationaliteten utvecklas ur olika ståndpunkter i olika riktningar och därför är det – för Weber – viktigt att söka efter de bakomliggande elementen.[5] På samma sätt vill vi här uppspåra de romantisk-idealistiska rötterna till Webers sociologi.

Först ska vi låta Weber identifiera sin sociologi. Det är en sociologi som är en del av vetenskapen, som i sin tur är en del av en intellektuell rationalisering och alla har irrationella förutsättningar. Men åstadkommer Webers sociologi det studium av rationaliseringen som han tror?

Webers sociologi är motsägelsefull. Om världen går mot en ökad rationalisering och om det gäller att ju mer rationalitet – ju mer avmystifisering – vi får, desto mer omvandlas världen till en kausal mekanism (enligt Weber själv), så skulle en adekvat metodologi vara den som tillät studier av denna rationaliserande värld; en metodologi som gav kunskap om denna mekanism och dess kausalitet. Men en sådan metodologi erbjuder inte Weber och alltmedan han explicit betonar att *rationalitet* framförallt *förkastar "meningen"* så förespråkar han en metodologi som strävar efter att förstå just "meningen"! Det som alltså bör studeras med hans metodologi är *inte* världen, mekanismerna och dess kausalitet, utan den mening som människorna har om denna värld, dessa mekanismer etc. Effekterna av detta blir emellertid allvarligare än vi hittills konstaterat. Men innan vi går över till det ska vi stödja vårt resonemang ovan med ett citat från Weber. Läs noga:

> "The tension between religion and intellectual Knowledge definitely comes to the fore whereever rational, empirical knowledge has consistently worked through to the disenchantment of the world and its transformation *into a causal mechanism*. For then science encounters the claims of the ethical postulate that the world is a God-ordained, and hence somehow *meaningfully* and ethically oriented, cosmos. In principle, the empirical as well as the mathematically oriented view of the world develops *refutations of every* intellectual approach *which in any way asks for a 'meaning'* of innerworldly occurrences. . .

> Every increase of rationalism in empirical science increasingly pushes religion from the rational into the irrational realm."[55]

Men varför är då Weber på jakt efter "meningen" i en värld som, med sin utveckling av rationalitet, inte har något behov av "mening"? "Meningen" måste ju alltid retirera från de domäner som rationaliteten har ockuperat. Dessa relationer mellan "mening" och rationalitet är något som Weber inte upptäckte under sina livslånga studier, han visste om dem redan innan han började skriva och ändå. . . Om Nietzsche, långt före Weber, visste att den sokratiska logos dödade den attiska tragedin, varför försökte inte Weber skapa en sociologi som bättre korresponderade till denna rationalistiska, materialiserade världen? Varför tillämpade inte Weber rationalitetsprincipen helt och hållet i sin egen sociologi? Men en sådan sociologi skulle ju vara positivistisk, ty det är ju positivismen som framförallt kännetecknas av en tillämpad rationalitetsprincip, i den bemärkelse av rationalitet som Weber accepterar. Och Weber har tagit ställning emot positivismen eftersom han låter den vetenskapliga metoden underordnas den subjektiva meningen. Varför? Här gäller Nietzsches aforism: Inom varje filosofi kommer man till en punkt där filosofens "övertygelse" uppenbarar sig på scenen."[56] Webers romantiska värderingar är hans "övertygelse".

Att rationalitetens utveckling har irrationella förutsättningar, att värderingar bestämmer en metodisk, rationell organisering av livet, att dessa värderingar och ställningstaganden var religiöst bestämda,[57] det har vi redan nämnt. Och på ett ganska tidigt stadium har vi också nämnt Webers rötter i romantiken. Den genuint rationella kärnan i religionen är att världen i sin totalitet är ett meningsfullt "kosmos", säger Weber. "Att i Cristendomen universum blir åskådadt såsom historia, såsom moraliskt rike och att denna allmänna åskådningen utgör dess grundcaracter", säger Schelling.[58] Vad detta innebär är bl a att, i motsats till de primitiva religioner där gud är immanent och genomtränger naturen (eller – som Weber skulle uttrycka det – "their /ancient/ world was not yet disenchanted of its gods and demons"),[59] så är Gud i kristendomen transcendent så att naturen, tingen, kan utforskas och behärskas. Med Schellings, romantikens prins, ord: "det Gudomliga har upphört att uppenbara sig i naturen" och "Gud blir således i naturen liksom exoterisk".[60]

Här har vi, som jag ser det, protestantismens grundval: *syndatallet*. Människan har syndat och därför ska hon få sitt straff, hon ska bära sitt kors i en ogästvänlig värld som – för att erbjuda människan hennes dagliga bröd – måste behärskas och kräver arbete och möda. Därmed får världen en mening, i enlighet med Guds avsikt: den får tjäna som exilort åt människan och åt hennes strävan och möda att bygga den väg – historien – som leder till frälsning (friheten) från lidandet (nödvändighet), att återerövra det förlorade paradiset. Därför bör sådant som kunskap, logik, rationalitet vara underordnat denna strävan, alltid

vara underordnat en mening. Ty rationalitetens möjligheter är dialektiska; rationaliteten kan leda till frälsning från lidandet men den kan också leda till en avmystifiering av "meningar". ("Då öppnades bådas ögon, och de blevo varse att de voro nakna.") Själva syndafallet är resultatet av människans strävan efter kunskap och kunskapen kan leda till att människan strävar efter att ersätta Gud eller att jämställa sig med honom ("Si, Adam är vorden såsom en av oss och vet vad gott och ont är") och det är synd. Därför gäller det alltså att kanalisera rationaliteten mot ett ändamål,[61] att imputera en "mening", annars följer rationaliteten sin egen inre logik och utveckling, och denna har nu tagit över.[62] Weber har själv sagt[63] att konflikten mellan den empiriska verkligheten och uppfattningen att världen är en meningsfull totalitet, grundad på religiösa postulat, producerar den starkaste spänningen i människornas inre liv och i människornas relationer till omvärlden.

Och här står han, protestanternas ättling, bäraren av detta tunga kulturella och religiösa arv, och ser en värld som förvandlas med sin skrämmande rationella och teknologiska utveckling, en värld som blir främmande och inte vill veta av detta arv, en värld vars förvandlande princip (rationaliteten) transformerar religionen till något alltmer fjärran från människornas dagliga relationer, ty de moralregler som var bestämmande för den mänskliga kontakten ersattes nu av intressen, av den bästa kombinationen av mål och medel, av en byråkrati som försöker täcka alla tänkbara aspekter av livet. Samhället får sin prägel av det löpande bandet. Här står han med sina värderingar och ser sina religiösa värderingars "barn", kapitalismen, som med sin högst rationella organisation slår tillbaka mot dessa religiösa värderingar, negerar dem! Han känner sig kanske träffad av sina egna vapen, vilka han smitt för att kämpa mot de dialektiska materialisterna (för honom en ny sorts demoner), vilka sökte materiella orsaker till kapitalismens uppkomst. Vapnet slår tillbaka och sårar honom själv. Ty om kapitalismen är en produkt av protestantismen, så är det protestantismen som dödade kristendomen, eller som åtminstone har det moraliska ansvaret för dådet. Det är kapitalismen som med sin organiserade rationalitet förklarar kristendomen som onödig för de sociala relationerna, kristendomen är överflödig. Weber själv skriver:

> "The more the world of the modern capitalist economy follows its own immanent laws, the less accessible it is to any imaginable relationship with a religious ethic of brotherlines. The more rational, and thus impersonal, capitalism becomes, the more is this the case. In the past it was possible to regulate ethically the personal relations between master and slave because they were personal relations. . ."[64]

Den romantiska traditionen att försöka sammanväva religionen med den dagliga verksamheten på det sätt som Schleiermacher anvisade, kommer genom Weber till ett slut. Weber har inte lyckats med att gå utöver romantikerna

genom en sammanbindning av kristendomen och de faktiska förhållandena i den nya värld som skapades ur den gamla. Weber *kunde* objektivt *inte* lyckas. Han måste välja, och han valde. Den nya världen finns där, främmande, på andra sidan och lämnas därför orörd; det som ska studeras är inte den världen utan vår "mening" om den.

> "Ensam vill Ni ställa
> Er upp mot skickelsernas hjul som rullar
> fram genom tiderna i väldigt lopp?
> Med människohänder fattar i dess ekrar?
> Ni kan ej! . . ."

Kunde Schiller ana att det skulle komma en tid då hans dikt skulle användas i ett syfte motsatt hans eget?

Låt oss sammanfatta och samtidigt påminna om det som nämndes tidigare om att räckvidden av denna kritik är större än det kan förefalla. Den gäller Webers sociologis existensberättigande och kan formuleras sålunda: *Ju mer rationaliteten övertar av ett fält, desto mer avlägsnas "meningen" och i samma mån förlorar Webers metodologi i betydelse, ty den förlorar då detta fält som sitt studieobjekt* (sociologin förlorar sitt huvudsyfte). *Den förflyttas tillsammans med "meningen" bortom det rationaliserade sociala.*

Praktisk rationalitet

Man kan se detta klarare på den praktiska nivån, d v s där som rationaliteten tagit över. Låt oss dröja lite här.* Det som ska göras är att på den praktiska nivån orientera frågeställningen till om påståendena om de ovannämnda begränsningarna och motsägelserna i Webers sociologi var berättigade eller inte. Låt oss ta det mest kända och representativa fallet, byråkratin.

*Vi kommer inte att ta upp den praktiska rationalitetens problematik allmänt, ty dels faller det utanför vårt intresseområde här dels skulle det inte utan att bli ytligt kunna begränsas till några få rader. Problematiken är komplex och med flera aspekter och effekter. Den täcker effekterna av teknologin och relationerna mellan mål och medel dels på en strukturell nivå dels på människorna som ingår i och bär dessa strukturer, antingen passivt eller som agerande. Skulle man arbeta på den strukturella nivån med mål–medel-problematiken så borde man studera effekterna, dels med utgångspunkt från målet – och då skulle man arbeta med tendensen till en reorganisering och anpassning av institutionerna och kanske t o m hela samhället till detta mål, utan att t ex ta hänsyn till tradition etc –, dels med utgångspunkt från medlen – och då skulle man arbeta med tendensen till utvecklingen av en inre logik, en egen existens, tendensen till ett fristående tillstånd för medlen gentemot målen. Här skulle man kanske tala om Webers typifikation, eller formalisering, av organisationer och kanske komma fram till att formaliseringen inte kan förstås i Webers egna termer, att den faller utanför de avgränsningar som han gör genom sina fyra typer av handlingar. Men, som vi redan sagt, vi ska inte beröra denna problematik närmare här.

Rationalitet är det element som karaktäriserar Webers alla teorier om och aspekter av byråkratin. Enligt Beetham tar Weber upp tre aspekter av byråkratin, vilka har utvecklats i opposition till den konservativa teorin som ser byråkratin som en neutral makt som står över partiernas och klassernas specifika och motstridiga intressen.[65] Den första aspekten är byråkratin sedd som ett tekniskt effektivt instrument för administration,[66] den andra är byråkratins inneboende tendens att överskrida sin funktion som ett instrument att bli en separat kraft i samhället, i stånd att påverka detta samhälles mål och karaktär,[67] och den tredje aspekten – som man finner i Webers politiska skrifter – är byråkratin som en spegel av samhällets klasstruktur.[68] När legitimiteten (som överlappar rationaliteten) och dess karaktäristiska opersonlighet och korrekta procedurer är garanterad används rationaliteten som ett avgränsande element gentemot de traditionella administrationsformerna.[69] Vad som är viktigt att rikta uppmärksamheten mot här är denna specifika typ av rationalitet som driver byråkratin att utveckla sin inneboende tendens att följa sin egen logik, d v s byråkratins specifika egenskaper som leder till att den blir en alltmer avancerad administrativ form och som till slut gör byråkratin oumbärlig. Beetham beskriver denna typ av rationalitet som

> "a conception of rationality as embodying certain qualities implicit in the exercise of reason as such, whether it involved a means-end schema or not. A pattern of activity was 'rationalised' to that extent that it was governed by explicitly formulated rules, that its scope was precisely delimited and involved the application of specialised concepts and knowledge, and that it was systematised into a choherent whole. . . .
>
> Bureaucracy exemplified 'rationality' in all these different senses. Thus Weber called it specifically 'rational' because it involved control on the basis of knowledge, in particular specialised knowledge; because it operated according to intellectually analysable rules; because of the calculability of its operation; finally, because technically it was capable of the highest level of achievement."[70]

Dessa byråkratins egenskaper som en produkt av rationaliteten leder till att dess utveckling blir oundviklig och att den inte låter sig avskaffas förrän hela den kultur i vilken den verkar kollapsar totalt. Byråkratin är alltså enligt Weber det högsta uttrycket för rationalitet i det moderna samhället och den utvecklas mer perfekt ju mer den "avhumaniseras" och blir fri från sådant som kärlek, hat och andra rent personliga, irrationella och emotionella element som ej kan kalkyleras.[71] Här brukar man tala om relationerna mellan rationalitet och människor, om byråkratins effekter på människor ("ratio essendi").[72] Men vår problematik är främst metodologisk, d v s vårt problem är inte vilka effekter byråkratiseringen får på människorna i verkligheten utan *hur man ska kunna stu-*

dera det avhumaniserande fenomenet byråkrati med en metodologi som är individualistisk och humanistisk.

Låt oss beskriva byråkratiseringsprocessen med Webers ord:

> "En livlös maskin är *stelnad* ande. Endast därför att den är sådan får den makt att tvinga människan i sin tjänst och härskande bestämma över arbetslivets vardag på det sätt som faktiskt sker i fabriken. *Stelnad* ande är också den levande maskin som den byråkratiska organisationen utgör med sin specialisering av skolade fackmän, sin avgränsning av kompetens, sina regler och hierarkiskt ordnade lydnadsförhållanden. Tillsammans med den döda maskinen arbetar den på att framställa skalet till en framtida livegenskap som människorna kanske en gång, liksom fellaherna i det gamla egyptiska samhället, tvingas att vanmäktigt foga sig i. Detta förutsatt att *deras sista och enda värde blir en rationell tjänstemannaförvaltning och -försörjning som kommer att bestämma över den utformning deras angelägenheter skall få.* Ty detta presterar byråkratin ojämförligt mycket bättre än någon som helst annan auktoritetsstruktur."[1]

Vi har å ena sidan denna "stelnade ande", den "livlösa maskinen" och å andra sidan en metodologi som strävar efter förståelse genom den subjektiva meningen hos aktörerna (jfr citat sid 87). Det är alltså inte sådana sekundära problem som legitimitet, lydnad, underordnande eller subjektiva meningar om oganisationen – problem som förutsätter existensen av organisationen – som ska studeras med denna subjektorienterade metodologi, utan organisationen själv, organisationens logiska struktur och rationella strävanden.

Perfektionen hos byråkratin, som blir större samtidigt som "avhumaniseringen" ökar, innebär alltså att subjektet enbart uppfattas som ett medel för denna rationella organisering och att det underordnas byråkratins egen logik (rationaliteten) och syfte, så att aktörernas "handlingar" är funktionellt relaterade till organisationens syfte. Detta kan åstadkommas genom ett "konstant tryck" som ger upphov till "an unusual degree of conformity with prescribed patterns of action".[2] Detta kan sedan få till följd sådana fenomen som ritualism, formalism eller – med Mertons välkända formulering – en strukturellt betingad "tränad inkompetens".[3] Människan är alltså i byråkratin till för att fylla en funktion.[4] Människan som unik, som irrationell, som "mening", har ingen plats i byråkratin. Byråkratins "mening" påverkas inte av de "meningar" som människan har som funktionär eller vid det löpande bandet. Aktörernas handlingar (med deras *subjektiva meningar*), som enligt Weber utgör instrument för förståelse, upphör att vara handlingar, ty *de lyder under en annan logik än aktörernas egen.* Det enda fallet där det inte finns en brytning mellan den subjektiva meningen och handlingen är fallet med byråkratiskt medvetande, där allt-

så aktörens mening sammanfaller med byråkratins syfte, men den psykologiska aspekten är ointressant för byråkratins logik. Jag upprepar: i byråkratin lyder aktörernas handlingar under en annan *logik* än deras egen och definitionsmässigt upphör de därmed att vara handlingar.

Samma sak sker med (de sociala) relationerna; de är bestämda på en översubjektiv nivå, på en organisationsnivå, och därefter fogas individerna in i det mekaniska system av relationer vars regler de måste följa oberoende av sina negativa eller positiva "meningar" och inställningar. Människan får en kontemplativ inställning gentemot sina egna handlingar, vilka får sin mening av den totala byråkrati- eller produktionsprocessens organisering. Men "den kontemplativa ställningen till en mekanisk lagbunden process, som äger rum oberoende av medvetandet och utan möjlighet att påverkas av mänsklig verksamhet och som alltså uppenbarar sig som ett färdigt och slutet system. . .", bortser från andra effekter för människan och hennes relationer till omvärlden och *förlamar* den metodologi som utgår från subjektet och dess handlingar i syfte att nå förståelse av organisationer, system etc, ty – för att upprepa det än en gång – *handlingen upphör* att ha en inre och en yttre (aktiv) aspekt,[78] ty enheten mellan tänkandet (intentioner, motiv etc) och dess praktiska förverkligande *bryts ned*. Ingen förståelse av en organisation kan vinnas genom att studera handlingar.

För en sådan förståelse krävs att man tar sin utgångspunkt i själva den livlösa maskinens struktur, rationella riktningar (formella – målorienterade), i den materialiserande logiken, vilka presenteras teoretiskt ("ideal types") och med vilka den faktiska maskinen bör relateras för att kunna förstås. Weber själv gör detta, och när han refererar till individer så gäller frågan *effekterna* av organisationen, det gäller legitimitet, underordnande etc. Webers arbete genomsyras av denna tanke, så motsatt metodologisk individualism. Samma logik återfinns i t ex hans uppfattning om de ekonomiska "lagar" som han uppfattar som schemata. I en diskussion med Knies säger Weber att dessa schemata inte kan deduceras från någon psykologisk analys av individer utan "rather from an ideal typical reproduction of the competitive price mechanism of the *objective situation* as stipulated by the theory. The 'pure' expression of this situation leaves the individual trapped within the market a choice between only the following two alternatives: 'teleological' accomodation to the 'market' or economic ruin".[79] När Weber talar om marknad betonar han alltid dess opersonliga karaktär:

> "The market community as such is the most impersonal relationship of practical life into which humans can enter with one another."[80]

eller

> "Such absolute depersonalization is contrary to all the elementary forms of human relationship."[81]

Det finns inte här någon förståelse av den objektiva situationen genom handlingar utan tvärtom används den objektiva situationen här inte bara som en "provisorisk orientering" eller som "början av den sociologiska analysen,"[8] utan också för själva förståelsen av handling, av människors verksamhet. Studiet av rationaliteten på individnivå förutsätter kännedom om rationaliteten på en "överindividuell" nivå, på organisations-, system- och samhällsnivå och det är detta som gör att M Godelier i sin studie av ekonomisk rationalitet avgränsar problemet på både individ- och systemnivå.

> "The idea of economic rationality involves a twofold problem: studying the economic behaviour of individuals within particular systems and studying the objective capacities for evolution possessed by these systems themselves. We know that these two problems are connected, even though they are not on the same plane, for in order to understand the rationality of the economic behaviour of individuals we need to know the structure of the economic and social system in which they act. This twofold content of the idea of economic rationality explains why this theme has many dimensions, and why it reapperas in different epochs and a variety of forms."[9]

Weber ser rationaliteten på båda dessa nivåer men hans metodologiska individualism förmår ej hantera den framväxande rationaliteten på organisations- eller systemnivå. Webers metodologiska individualism är otillräcklig och kvar finns människor som bärare av strukturer, ibland utan att vilja det även om de valde dessa strukturer, utan alternativ – som i en "järnbur" med Webers ord – och kanske utan att vara medvetna om det. Kvar finns också en sociologi som principiellt tar avstånd från att studera de strukturer som växer fram utan subjekts intentioner och som är bestämmande över människorna. Denna situation lämnar ett teoretiskt tomrum och plats för ett *nytt begrepp*, för att kunna hantera dessa *avhumaniserande* handlingar, och detta begrepp är reifikation. Men Weber vägrade att ta steget till den del av verkligheten som hans teoretiska resonemang avgränsat, ty då skulle mycket av hans teoretiska arbete och hans metodologiska individualism ha måst reexamineras. Weber konstaterar alltså denna motsättning mellan människan och den av rationalitet genomsyrade världen i det borgerliga samhället men i motsats till Marx, som ville överskrida denna motsättning, fann sig Weber i den och sökte i stället en utväg där människorna har möjlighet att nå sina andliga mål samtidigt som samhället oberört fortsätter och successivt, genom rationalisering, bidrar till avhumaniseringen. Utvägen fann Weber genom att han överförde motsättningen till människan själv: en motsättning mellan en privat människa – där "the ultimate and most sublime values have retreated"[10] – och en offentlig människa som är underordnad samhällets rationalitet, en människa som får avstå från att ta ansvar för sig själv och i stället överlåter det åt det organiserade samhället

och till staten. Weber har i protestantismen ett stöd för denna uppsplittring av människan.

> "Normally, Protestantism, however, absolutely legitimated the state as a devine institution and hence violence as a means. Protestantism, especially, legitimated the authoritarian state. Luther relieved the individual of the ethical responsibility for war and transferred it to the authorities. To obey the authorities in matters other than those of faith could never constitute guilt."[85]

Weber stannar vid denna motsättning mellan människan och den irrationella världen med dess olika, rivaliserande, sfärer vilka var och en styrs av sina lagar och har en egen rationalitet.

Här kommer nu Lukács in på scenen. Han sökte desperat efter något som skulle kunna rädda mänskligheten från den västerländska kulturen och fann svaret i den ryska revolutionen: den irrationella världen kan behärskas och förändras. I sin teoretiska plan ställer han som sin uppgift att återupprätta förbindelsen mellan subjekt och objekt. Om verkligheten går sin egen väg och följer sin egen logik bortom de enskilda människornas av intentioner styrda handlingar, så gäller det enligt Lukács att söka ett "överindividuellt" subjekts intentioner, vars förverkligande blir historieskapelsen. Men detta innebär en återgång till Hegel. Hos Hegel är detta "överindividuella" subjekt världsförnuftet, som vi såg ovan i kapitel II, och hos honom är rationaliteten ett universellt mål. Hos Lukács är detta "överindividuella" subjekt proletariatet, som vi ska se i kapitel VI. Båda uppfattar historien teleologiskt. I denna objektiva pan-rationalitet finns inget utrymme för rivalitet mellan olika värde-sfärer som i Webers relativism, det finns inget utrymme för irrationalism. Men Weber säger:

> "The proponent of an ethic of absolute ends cannot stand up under the ethical irrationality of the world. He is a cosmic-ethical 'rationalist'."[86]

Noter

1 von Wright, C H. *"Explanation and Understanding"*. Routledge and Kegan Paul, London 1971.
2 Framställningen bygger på Giddens introduktion i Giddens, Anthony (ed.): *"Positivism and sociology"* (1974). Heinemann, London 1975, sid 3–4.
3 Se von Wright: a.a. sid 5–6.
4 Se t ex *"Acta Sociologica"* Vol 15 – nr 1. För en diskussion kring Webers förståelse och förklaring se Donald Moons kritik av Runciman och dennes svar i *Political Theory* Vol 5, Nr 2, Maj 1977.
5 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 1 (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 4.
6 Heinecke, Friedrich: "Values and causalities in history" (1928). Ur Stern, Fritz (ed.): *"The Varieties of History"* (1956). Macmillan, Bungay, Suffolk 1970, sid 273.

7 Weber, Max: *"Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics"* (1903–06). The Free Press, New York 1975, sid 37.
8 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 68.
9 Weber, Max: a.a. sid 76.
10 Weber, Max: a.a. sid 78. Se även Bruun, H H: *"Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology"*. Munksgaard, Köpenhamn 1972, sid 114–115.
11 Weber, Max: a.a. sid 78.
12 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 1 (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 15.
13 Weber, Max: *"Roscher and Knies"* (1903–06). The Free Press, New York 1975, sid 154. Se även Therborn, Göran: *"Vad är bra värderingar värda"*. Zenitserien, Lund 1973, sid 82: "Mot kausala förklaringar med allmänna begrepp och kvantitativa kategorier ställer Weber utan närmare diskussion redan i den första uppsatsen 'andlig förståelse' (geistiges Verständnis) av verkligheten i dess individuella sammanhang och framställningen av enskilda kulturelements betydelse i deras för vår 'inre erfarenhet' förståeliga orsaker och verkningar." I denna uppsatsen försöker Therborn belysa den sammanföring av förståendesociologin och den subjektiva värdeteorin som skett i Webers arbete.
14 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 111.
15 Weber, Max: a.a. sid 106 och 110.
16 Jaspers, Karl: *"General Psychopathology"* (1923). Manchester University Press, Manchester 1963, sid 305.
17 Jaspers, Karl: a.a. sid 301.
18 Weber, Max: a.a. sid 34.
19 Weber, Max: "The social psychology of the world religions" (1915). Ur Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.): *"From Max Weber"* (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 281.
20 Se kapitel I ovan.
21 Weber, Max: *"Roscher and Knies"* (1903–06). The Free Press, New York 1975, sid 192.
22 Weber, Max: a.a. sid 152 ff.
23 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol I (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 63.
Det kan påpekas att Winch, t ex, inte håller med Weber om denna begränsning av social handling.
24 Weber Max: *"The Theory of Social and Economic Organization"* (1922, 1951–58). Editor och Introduktion: Talcott Parsons (1949). The Free Press, New York 1969, sid 115.
25 Weber, Max: a.a. sid 118.
26 Weber, Max: a.a. sid 184–185.
27 Se också Weber, Max: a.a. sid 102.
28 Ginsberg, Morris: *"Essays in sociology and social philosophy"* (1954). Penguin Books, Harmondsworth 1968, sid 61.
29 Se t ex McIntosh, Donald. "Weber and Freud: On the nature and sources of authority". *American Sociological Review*, vol 35, oktober 1970, nr 5.
30 Parsons, Talcott: *"The Structure of Social Action. Vol II: Weber"* (1937). The Free Press, New York 1968, sid 575.
31 Weber, Max: *"Gesammelte politische Schriften"* (München 1921). Sid 140–142. Engelsk översättning i *"Economy and Society"* Vol 3, Appendix II. Dessa sidor har spelat en betydande roll för Lukács reifikationsbegrepp. Se Lukács, Georg: *"Historia och klassmedvetande"* (1923). Cavefors, Stockholm 1970, sid 154–156.
32 "Den som i Tyskland först gjorde sig till tolk för detta problem /den kapitalistiska rationaliseringen/ var Ferdinand Tönnies, som år 1887 publicerade sin bok *Gemeinschaft und Gesellschaft*. . . . Den rationalisering som impliceras av *Gesellschafts*-relationerna blir undan för undan grund-

begreppet i Max Webers hela verk. Enligt Weber rörde det sig om ett oundvikligt öde för Västerlandet sedan det upptagit den judiskt-kristna religionen."
Therborn, Göran: *"Frankfurtskolan"*. Arkiv, Studiehäften 2–3, Göteborg 1976, sid 5.
Se även Roth, Guenther: "Introduction" till Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 1 (1922, 1951–58). Bedminister Press, New York 1968, sid LVII–LVIII.
33 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 34 (kursiveringar TC).
34 Se Schutz, Alfred: "The problem of rationality in the social world" (1943). Ur Emmet, Dorothy and MacIntyre Alasdair (ed.): *"Sociological Theory and Philosophical Analysis"*. Macmillan Student Editions, London 1970, sid 89. Se även Wells, Alan: *"Social Institutions"*. Heinemanns, London 1970, se 212.
35 Schutz, Alfred: a.a. sid 99–102.
36 Garfinkel, Harold: "The rational properties of scientific and commonsense activities" (1960). Ur Giddens, Anthony (ed.): *"Positivism and Sociology"*. Heinemanns, London 1975, sid 54–59.
37 von Mises, L: "The treatment of 'irrationality' in the social sciences". Ur *"Philosophy and phenomenological Research"* 1943–44, sid 527–528.
38 Wrong, Dennis: "Introduction" till Wrong, Dennis (ed.): *"Max Weber"*. Prentice-Hall, New Jersey 1970, sid 26.
39 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 1 (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 25.
40 von Mises, L: *"Human Action, a treatise of economics"*. Yale University Press, New York 1949, sid 18–19.
41 Godelier, Maurice: *"Rationality and Irrationality in Economics"* (1966). Monthly Review Press, New York 1972, sid 24.
42 Parsons, Talcott: "Introduction" (1947) till Weber, Max: *"The Theory of Social and Economic Organization"* (1922, 1951–58). The Free Press, New York 1969, sid 15.
43 Parsons, Talcott i a.a. sid 15.
44 Godelier, Maurice: *"Ekonomisk antropologi"*. Tiden, Stockholm 1971, sid 86.
45 Wells, Alan: a.a. sid 213.
46 Garfinkel, Harold: a.a. sid 71.
47 Weber, Max: "The Social Psychology of the World Religions" (1915). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 293.
48 Marcuse, Herbert: *"Negations. Essays in critical theory"* (1965). Penguin Books, Harmondsworth 1972, sid 204.
49 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 139.
50 Weber, Max: "The Social Psychology of the World Religions" (1915). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 281.
51 "The concept of disenchantment has had varying interpretations within sociological theory. Defined as the progressive extirpation of magic from social life, the idea of a disenchanted world carries with it an atavistic, melancholy character. Within the same definition it has been seen as the programmatic liberation of the mind as it is related to the betterment of material conditions" Greisman, H C: " 'Disenchantment of the world': romanticism, esthetics and sociological theory". *British Journal of Sociology,* vol 27, nr 4, december 1976.
52 Lukács, Georg: "Max Weber and German sociology". Denna artikel publicerades första gången i *"La Nouvelle Critique"* Juli–Augusti 1955.
53 Hughes, H Stuart: *"Consciousness and Society"* (1959). Paladin, St Albans 1974, sid 35.
54 Weber, Max: *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"* (1904–05). Unwin University Books, London 1968, sid 76 ff.
55 Weber, Max: "Religious Rejections of the World and their Directions" (1915). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 350–351.

56 Nietzsche, Friedrich: *"Beyond Good and Evil"* (1886). Penguin Books, Harmondsworth 1973, sid 20.
57 Weber, Max: "The Social Psychology of the World Religions" (1915). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 287.
58 Schelling, F V I: *"Föreläsningar över Methoden för det Academiska Studium"* (1802). Ekmarch, Strängnäs 1832, sid 136–137.
59 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 148.
60 Schelling, F V I: a.a. sid 139–140.
61 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 2 (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 620.
62 Med en sådan tolkning leder till att Gud inte är perfekt och så får det inte vara. Antingen får man acceptera att protestantismen dödade Guden eller så får man förkasta denna värld – som Weber gör. Vad som borde omvärderas är protestantismens tolkning och grundsatser om syndafallet och korsfästelsens avgörande betydelse. Det är bara mirakel som leder till frälsning, det är själva uppståndelse-handlingen som öppnar himlen.
63 Weber, Max: a.a. sid 451. Se även *Avslutning: Uppgörelse* nedan.
64 Weber, Max: "Religious Rejections of the World and their Directions" (1915). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 331.
65 Beetham, David: *"Max Weber and the Theory of Modern Politics"*. Allen and Unwin, London 1974, sid 63.
66 Beetham, David: a.a. sid 64.
67 Beetham, David: a.a. sid 65.
68 Beetham, David: a.a. sid 68–69.
69 Weber, Max: "The Social Psychology of the World Religions" (1915). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 299.
För en ansats att studera byråkratin ur legalitetssynpunkt se Bendix, Reinhard: *"Max Weber. An Intellectual Portrait"* (1959). Methuen, London 1977, sid 423 ff.
70 Beetham, David: a.a. sid 68–69.
71 Weber, Max: "Bureaucracy" (1922). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 216.
72 Israel, Joachim: *"Alienation: från Marx till modern sociologi"*. Rabén och Sjögren, Stockholm 1968, sid 87–89.
73 Weber, Max: "Gesammelte politsche Schriften" (München 1921), sid 151. Engelsk översättning i *"Economy and Society"* Vol 3, Appendix II. Svensk översättning i Israel, Joachim, a.a. sid 88.
74 Merton, Robert: "Bureaucratic Structure and Personality" (1949). Ur Coser, Lewis A och Rosenberg, Bernard (ed.): *"Sociological Theory"* (1957). Macmillans, New York 1966, sid 491.
75 Merton, Robert: a.a. sid 491, 493.
76 "This typification is progressive in the same proportion as the personality of the fellow-man disappears beyond the undisclosed anonymity of his function. If we want to do so, we may interpret this process of progressive typification also as one of rationalisation." Schutz, Alfred: "The Problem of Rationality in the Social World" (1943) i Dorothy Emmet and Alasdair MacIntyre (ed.): *"Sociological Theory and Philosophical Analysis"*. Macmillan Student Editions, London 1970, sid 96.

77 Lukács, Georg: *"Historia och Klassmedvetande"* (1923). Cavefors, Stockholm 1970, sid 147.
78 von Wright, G H: a.a. sid 86.
79 Weber, Max: *"Roscher and Knies"* (1903–06). The Free Press, New York 1975, sid 202.
80 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 2 (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 636.
81 Weber, Max: a.a. sid 637.

82 Weber, Max: *"Economy and Society"* Vol 1 (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968, sid 15.
83 Godelier, Maurice: *"Rationality and Irrationality in Economics"* (1966) Monthly Review Press, New York 1972, sid 25–26.
84 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 155.
85 Weber, Max: "Politics as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 124.
86 Weber, Max: a.a. sid 122.

KAPITEL V
– TILLBAKA TILL ”WISSENSCHAFT ALS BERUF”: KRITIK

1. ”Wissenschaft. . .”: kritik

1. Vi står nu återigen, rent allmänt, inför samma problem som tidigare, d v s problemet med relationerna mellan mening och rationalitet, men nu inom vetenskapernas utveckling. Det är då väsentligt att känna till att utveckling – ”progress” (Weber satte alltid detta ord inom citationstecken) – för Weber inte var något i sig objektivt och fristående med en egen inre logik, utan han såg alltid utveckling relaterad till *något givet*, till ett mål eller ett värde.[1] På detta sätt blir utvecklingen för Weber relativiserad och utan kontinuitet eller ackumulation.

När man avser att studera vetenskapen i relation till *utvecklingen* av det rationella (så som Weber försökte att göra) – ty vetenskapen är en del av det rationella – så innebär det att man måste kunna hålla isär två i övrigt interrelaterade aspeker av vetenskapen. Det är å ena sidan den inre, *logiska*, aspekten och å andra sidan den yttre som brukar kallas den *historiska* (eller den relationella).[2] Weber gör själv denna distinktion. Han talar dels om vetenskapens logiska och metodrelevanta förutsättningar och dels om de förutsättningar som är relaterade till vetenskapens yttersta mening, vilken man måste acceptera eller förkasta beroende på den attityd gentemot livet man har.[3] Det är denna senare, d v s den historiska, aspekten som förenar vetenskapen med resten av det samhälle i vilket den bedrivs och som ger den vetenskapliga verksamheten innehåll, som ställer, söker svar på och ger innebörd åt frågor. Denna aspekt inkluderar också det som Weber brukar kalla den empiriska aspekten av vetenskapen.

Låt oss alltså först slå fast denna distinktion mellan de två aspekterna av vetenskapen, inte bara för att bättre kunna förstå Webers medvetna ”misstag”, utan också för att kanske kunna gå lite längre. Alfred Schutz försöker med hjälp av Husserl att klargöra distinktionen mellan två olika aspekter av ett omdöme:

> ”First, there is the content of the judgement (Urteilsinhalt): 'that 2x2=4'. Second, there is the epistemic attitude (subjektiv doxisch Setzungsmodus) which the person using or uttering the judgement has towards the judgement content.”

Denna "epistemic attitude" kan vara olika och förändras, men

> "The *judgement content*. . . remains the samt throughout these changes of epistemic attitude."[4]

Det är en sak att hålla isär dessa båda aspekter, den logiska och den historiska, och det är en annan sak att också kunna studera dem *båda historiskt*. Men medan Weber å ena sidan accepterar denna distinktion och vill täcka dem båda så är jag å andra sidan rädd att han i sin historiska exposé blandar ihop dem.[5]

Efter distinktionen mellan "judgment content" och "epistemic attitude" fortsätter Schutz:

> "Now, it is this very epistemic attitude which, according to Weber, determines what the utterer of the judgement 'means'."[6]

Och det är denna subjektiva mening som Weber vill att sociologin ska studera och *det är genom denna mening som han vill se vetenskapens utveckling.* Weber lovprisar Windelbands definition av filosofins historia som den process genom vilken den europeiska mänskligheten har uttryckt sin syn på världen i vetenskapliga begrepp och hävdar att detta gäller all slags historia. Men problemet är istället att studera utvecklingen av de "vetenskapliga begreppen" och inte "synen", problemet gäller de "vetenskapliga begreppen" *om* denna värld och inte "synen" *på* denna värld!

Kan man studera ett "idealt objekt", ett "idealt uttryck", t ex syntaxregler eller 2x2=4 – som *redan är* färdigstrukturerade – genom att studera motiven hos de människor som "skapade" det? Enligt den tradition som Weber tillhör är naturligtvis svaret jakande.* Om vi återigen använder oss av Schutz så kan vi säga att den "externa världen" inte enbart har en mening för mig eller dig utan för alla, ty den finns där för alla. Att det finns objekt, "ideala objekt", som har en mening oberoende av om någon tänker på dem eller utnyttjar dem. Uttrycket 2x2=4 har t ex en objektiv mening, oberoende av vad som finns i tankarna hos någon eller alla de som använder detta uttryck.[8] De "ideala objekt" som också har en objektiv mening kan studeras antingen i den konstituerade processen genom att den intentionella aspekten studeras och därigenom utvecklingen av meningen blir skisserad, eller då det redan är konstituerat och färdigt och då lämnar man åt sidan de intentioner och handlingar genom vilka den objektiva meningen har uppstått. Även om fenomenologin här gick ett steg längre än Weber på de båda vägarna ovan så kvarstår som problematiskt

*Låt oss här utnyttja tillfället att säga att utvecklingen efter Weber i den fenomenalistiska traditionen har medfört en utveckling av dessa resonemang men man har också kritiserat Weber för hans förkastande av den objektiva meningen.

frågan om giltigheten av kunskapen.* Men låt oss nu gå tillbaka till vårt studieobjekt: vetenskapen i sin historiska utveckling.

2. Fenomenet – d v s vetenskapen som den manifesteras i tiden, med successiva förändringar av en specifik form och i ett konkret samhälle med dess motstridiga värderingar, intressen och behov – kan studeras *historiskt;* vi kan – historiskt – studera *den historiska (eller relationella) aspekten* och på så sätt söka efter vetenskapens innebörd och betydelse, dess mening och praktiska tillämpning etc. Men då – även om den logiska aspekten alltid antas som logisk, d v s oproblematisk, ty (som Weber själv säger) vetenskapens logiska struktur och logiska förutsättningar har inget att säga oss om, t ex den subjektiva mening som vi studerar – så upphör ändå aldrig den logiska aspekten att existera och sätta gränser för den historiska aspekten. Man kan också studera *den logiska, den metodologiska, aspekten* "historiskt" – men då söker vi inte efter betydelse, innebörd etc. Då studeras vetenskapens inre logiska utveckling; den objektiverande processen som sådan som transformerar vetenskapens egna logiska förutsättningar ur dess historiska mönster, ur tiden. Den logiska aspekten av vetenskapen ses historiskt i den konkreta processen mot nya, mer avancerade, former som kompletterar vårt vetandes möjligheter.

De två aspekterna, den historiska och den logiska, ger två *olika slag av kunskap* när de studeras historiskt. Den historiska aspekten ger kunskap om de konkreta manifestationerna och de konkreta förändringarna av objektet i tiden, medan den logiska ger kunskap om hur det generella konstitueras på tänkandets nivå, d v s om hur några element av den historiska aspekten är mer bestämmande än andra och blir karaktäristiska för flera, och i tiden spridda, manifestationer, och därför också oberoende av tiden. Problemet med Webers synsätt är alltså inte enbart att han försummar det logiska – och det är legitimt enligt hans uppfattning om de empiriska vetenskaperna – utan att han genom att göra det också omöjliggör en studie av den empiriska (historiska) aspekten eftersom han då undanröjer principen för dess existens.

Eftersom de två aspekterna är olika, utvecklas olika, så ger de oss olika slag av kunskap, men de kan inte existera oberoende av varandra, ty det logiska uttrycker det nödvändiga elementet hos det historiska; den empiriska aspekten är en objektivering, en tillämpning, av det logiska eller – uttryckt på motsatt sätt – det logiska är ett abstraherat uttryck för det empiriska, och därför kan de *inte förstås oberoende* av varandra. Det logiska är detsamma som det empiriska upprättat, korrigerat, det är ett uttryck för historien utan de omvägar

*Jag tror att kritiken mot Weber, som antyds här ovan, är lite orättvis, ty Weber förkastar enligt min uppfattning den objektiva meningen metodologiskt, d v s den faller enligt honom *utanför* den empiriska vetenskapens *fält*. Problemet är annorlunda, det är istället frågan om man kan studera de empiriska manifestationerna av en "mening" fristående från denna "mening".

som empirin tar.[9] Weber själv förutsätter, antar, dessa relationer. I t ex hans försök att skissera hur man empiriskt (sociologiskt) kan studera utvecklingen av konsten förutsätter han det logiska elementets existens. Han ser t ex att uppkomsten av den gotiska stilen beror på lösningen av ett arkitektoniskt problem, nämligen problemet att tekniskt optimalt lösa konstruktionen med stödjepunkter för att upprätthålla kryssvalven[10] och att utvecklingen av den gotiska stilen sker i realiseringen av denna tekniska princip. Och även om denna tekniska princip har använts som ett *medel,* även om den har underordnats passionerade estetiska, religiösa m fl intentioner hos arkitekterna, så är det *inte dessa intentioner* (meningar) som gör att en byggnad är gotisk, som t ex domkyrkan i Uppsala är gotisk, utan det är principen, det logiska, som genomsyrar alla byggnader och som konkret manifesteras i ett antal kyrkor. Intentionerna bestämmer bara mångfalden. Genom att alltså studera intentioner och meningar så upplöses den enhet som konstitueras av denna mångfald och prioritet ges åt andra element än den princip som karaktäriserar något som gotiskt. Samma sak gäller för vetenskapen.

Men Weber försummar den logiska aspekten, ty han kan inte följa den logiska utvecklingen genom den subjektiva meningen, för det som man i så fall erhåller är alltid "meningen" om det logiska. Weber är väl medveten om detta, och när han talar om de gamla grekernas uppfinning av "begrepp" – detta medel för att nå vetenskaplig kunskap – som underordnar subjektet logikens "bojor" så söker han efter en "mening" om detta och han hittar den hos Platon, i "Politeia", i dennes entusiasm över att människan nu har ett medel för att kunna ta sig ur grottan och ut till ljuset, till sanningen om det "verkliga existerandet".

Detta om sanningen om det "verkliga existerandet" var just Platons uppfattning om användningen av "begreppet", men det fanns andra på hans tid som hade andra uppfattningar och tillämpningar än han och vi har också en annan uppfattning, men själva identitetslagen vid tillämpning av begrepp kommer alltid att vara giltig, kommer alltid att ställa logiska krav och sätta bojor på varje slag av subjektivism och kommer därigenom också att frigöra och underlätta.

Vill man vara ännu mer trogen det historiska så skulle man kanske ännu mera betona den relationella (historiska) aspekten hos fenomenet (identitetslagen), som vi behandlar, och finna en förbindelse, inte bara med den tidens filosofer, utan kanske också med bönderna och de fattigas kamp – före Platons tid – för en *skriven lag,* samma för alla människor i samhället, samma för både bönder och herrar, en lag som utmäter samma straff för samma gärning, oberoende av vem gärningsmannen är. Här kan man naturligtvis tvista beträffande den historiska aspekten men har man en gång kommit fram till att A=A så går det utöver de historiska begränsningarna och införlivas med mänskligheten kunskapsrikedom, den befintliga och den kommande.

Man kan säga samma sak om renässansens uppfinning, experimentet. Vad spelar det för roll för metoden som sådan vilka syften och intentioner man hade med det just då? Eller vad spelar det för roll om Leonardo och de andra stora konstnärerna såg experimentet som vägen till den sanna konsten, den sanna naturen? Men Weber gör här på samma sätt som med "begreppet" och Platon, han söker efter den mening som experimentet hade för dåtidens konstnärer, så att den logiska aspekten helt faller bort ur resonemanget.

Denna logiska konsistens, som grekerna erbjöd, kan nu kombineras med det lika starka instrument som kallas experiment för att så tillsammans ännu starkare kunna garantera objektivitet och på så sätt göra vår kunskap om världen ännu rikare och mer giltig medan samtidigt själva grundförutsättningarna för vetenskapen transformeras till mer avancerade former, vilka är fristående från den möjliga eller konkreta mening som man kan tillskriva dem. Och det är en utveckling som kan konstateras utan att man relaterar den till något "givet" specifikt värde eller mål – som Weber vill se utvecklingen – men målen och värdena själva anpassar sig till den utvecklingen.

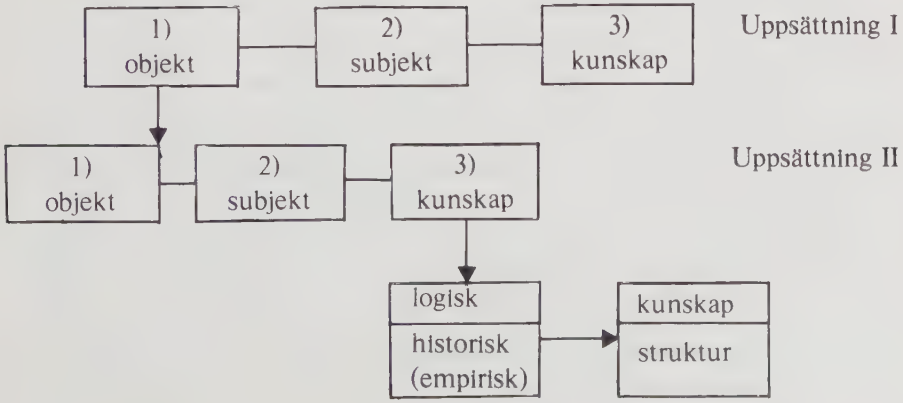
Vi har lämnat Weber bakom oss, men vi har inte gått längre än att visa dels de bestämda relationer som råder mellan det logiska och det historiska (empiriska), som man alltid bör ta hänsyn till, dels att ett fenomen, t ex vetenskapen, förlorar sin identitet, relativiseras, när man försöker att förstå det genom subjektets intentioner. Om man vill lämna dilettantismen – som finns hos Weber så återstår det hårda arbetet. Uppriktigt sagt, så är detta det svåraste problemet man har att brottas med: *kunskapens problem om kunskapen och dess utveckling*. Webers uppfattning om kunskapen – som ligger till grund för hans analys – är en bland flera andras uppfattningar. Vi bör – dels för att avgränsa det "lilla" som Weber gör och dels för att kanske skissera flera och andra, möjligen mer fruktbara, möjligheter - lägga fram problemet i hela dess extention och djup. Vi bör alltså än en gång göra en framställning av fältet för kunskapens problematik.

3. Det fält på vilket en bestämd kunskapsproblematik formas kan, mycket allmänt, sägas utgöras av tre element. Dessa element är *subjektet*, som har, eller försöker nå, *kunskap* om *något*. Den problematik som utvecklas och formas på detta fält kan gälla ett av dessa element eller relationerna mellan de olika elementen och vanligtvis betonas betydelsen av att studera ett av dessa element och/eller den dominerande roll som något av elementen spelat i jämförelse med de andra i en specifik kunskapsproduktion.

Om vi istället för termen "element" ovan använder termen "världar" så får vi Poppers terminologi. Enligt Popper finns det 1) en värld av fysiska objekt och fysiska tillstånd, 2) en värld av medvetenhetstillstånd ("state of consciousness") och 3) en värld av *tankens objektiva innehåll*, d v s vetenskapliga och poetiska tankar, konstverk o s v. Av dessa tre världar väljer Popper den tredje

såsom den mest adekvata som utgångspunkt för en epistemologi – en epistemologi utan subjekt. Vi ska inte här gå djupare in på Poppers epistemologi, det intressanta är att när han hade valt sin "värld" började han polemisera mot sådana kunskapsteorier och epistemologier vilka tar sin utgångspunkt i subjektet, 2) ovan, och menar att detta är irrelevant för vetenskaplig kunskap.[11] Detta är Poppers ståndpunkt. Men att det finns kunskapsteorier och epistemologier vilka tar sin utgångspunkt i subjektet som har manifesterat sig på olika sätt och inom olika riktningar vet alla. Vi kan här nämna sådana riktningar som reducerar den sociala verkligheten till en fråga om människornas uppfattningar eller existentialistiska, fenomenologiska, symboliskt interaktionistiska m fl riktningar. Här bland dessa subjektorienterade riktningar återfinner vi också Webers uppfattning. – Både Poppers och Webers uppfattning leder emellertid till att den verkliga världen försvinner, eller det är kanske snarare så att den verkliga världen, 1) ovan, anpassas till de krav som andra "världar" ställer. Finns det någon utväg ur detta? Efter att vi nämnt så många olika epistemologier är det nu på plats att påminna om en tredje möjlighet: att ge prioritet åt objektet. Trots att detta alternativ accepterar varats primat över medvetandet så förkastar den inte någon av de tre elementen, det isolerar inte och splittrar inte, utan ser kunskapsproduktion som en process genom de tre "världarna".[12]

Vi har, med Poppers ord, tre "världar". Skulle man utgå från den första (objektet), så skulle alla relationer förändras. I vårt konkreta fall är objektet, "värld" 1) enligt ovan, = vetenskapen och dess utveckling. Vi kan nu konstatera *två uppsättningar av "världar"*, ty den första, objektet, kan delas upp i ytterligare tre "världar". I den *ena* uppsättningen av "världar" är det alltså jag, du eller Weber, "värld" 2) enligt ovan, som söker kunskap, "värld" 3) om vetenskapen, "värld" 1). I den *andra* uppsättningen är det subjekten, d v s vetenskapsmännen och tänkarna etc, "värld" 2), som åstadkommit en tids- och utvecklingsmässigt bestämd kunskap eller vetenskap, "värld" 3), om något, om "deras" samhälle, människor, natur etc, "värld" 1).



Efter att vi nu har pekat på denna försummade uppsättning II av "världar" börjar äventyret! Vetenskapen är i vårt konkreta fall i den första uppsättningen av "världar" = "värld" 1), d v s objektet, och i den andra uppsättningen är den = "värld" 3), d v s kunskapen med dess två aspekter: den *logiska* och den *empiriska* (d v s tillämpningen av det logiska i verkligheten, se ovan), som inte kan existera oberoende av varandra. Men inte nog med detta! Den logiska aspekten är inte enhetlig. Det logiska kan vara *kunskapen* om verkligheten och dess lagar etc, men det kan också vara en *begreppslig apparat* (struktur) som används som produktionssätt för att producera den ovannämnda kunskapen.[12] Det är nu som problemet visar sig för oss i hela dess vidd. Vilken av alla dessa aspekter är viktigast att betona? Vilken aspekt kan ge oss en förståelse också av de andra aspekterna?

Det är detta val mellan de olika aspekterna som gör att man kommer att gå skilda vägar. Här kommer "vår" (min, din eller Webers) "värld" in och "vår" syn på vetenskapen och på vad som är värt att veta, och detta bestämmer (eller betonar) en aspekt av objektet. Weber väljer t ex att närma sig problemet från "värld" 2) till "värld" 3) – som vi sagt tidigare – och därmed är det problem som blir viktigt för honom att ta ställning till relationen mellan dagens forskares värderingar och de värderingar som dåtidens forskare och vetenskapsmän hade. (Han löser problemet genom att som avgörande acceptera dagens forskares värderingar för att forma objektet och här skiljer han sig från Rickert – som vi såg härovan.) Andra väljer den genetiska aspekten av objektet och följer så en kontinuerlig utveckling från den enklaste till de mer avancerade och komplexa formerna, och de ser vetenskapen i den medvetandegörande processen som en förmedling till praktiska avgöranden.

> ". . . we must attempt to investigate conditions in their original forms of appearance, and to see under what conditions these forms of appearance become ever more complicated, ever more mediated. . . . Science begins with this primitive selection of stones. What has happened since is simply that science has gradually developed into an independant apparatus of mediation, so that the paths which led to the final practical decisions are extraordinarily long, as we can indeed observe today in any factory. And I believe that it is much safer to trace the genesis of science starting from the selection of stones for primitive labour and ending with developed science, than to begin with higher mathematics and then attempt to make one's way back to the selection of stones.""

Andra åter ser på den instrumentella aspektens sammansättning, den logiska strukturen, och betonar den paradigmatiska aspekten, den betonar vetenskapliga "brott" och ser snarare diskontinuiteten än kontinuiteten i utvecklingen.[14]

Här – alltså i betonandet av aspekten/aspekter, i valet av "värld" – skiljs våra vägar åt och om de någonsin möts någonstans så är det för att förklara upp-

görelsen. Ser man med utgångspunkt från den strukturella aspekten på de andra båda (Webers väg resp den genetiska) som nämnts här ovan, så kritiseras den genetiska ansatsen på följande sätt

> "Den diskontinuistiska uppfattningen avvisar beteckningen 'vetande' som kontinuerlig utveckling från den 'allmänna kunskapen' till den 'vetenskapliga kunskapen', från vetenskapens gryning till den moderna vetenskapen."[15]

och beträffande Webers väg

> "Galileis *namn*, för att ta det exempel som tjänar som ledtråd här, är en illa vald enhet, ty en vetenskap är inte produkten av en enda människa. Galilei är verkan av, inte orsaken till det vetenskapsteoretiska brott som betecknas med termen 'galileism'."[16]

Här skiljs våra vägar och jag står i korsvägen och undrar: Om vi tidigare genom att utgå från objektet åtminstone kunde konstatera problematiken i hela dess extension skulle vi då inte kanske med utgångspunkt från objektet också kunna nå lösningen av detta problem? Men det är en annan historia. Nu, tillbaka till Weber igen!

4. Weber vill inte studera sociala fenomen fria från subjektproblematik – så avgränsar han det sociologiska fältet – men det är detta som gör att han inte kan studera vetenskapens (kunskapens) inre logiks utveckling, fri från subjekten. Det är denna brist på studium av den inre logikens utveckling som gör att Weber blir inkonsekvent och går emot sina egna premisser. Antingen "historicerar" man, och då är det legitimt att leta efter en "mening", betydelse etc, eller också så "logicerar" man, och då söker man inte efter "meningar" – om man nu vill isolera de två aspekterna förstås.

Men Weber "historicerar" och förnekar samtidigt betydelsen av sitt studieobjekt. I sitt sökande efter "meningen" bevisar han *inte* Tolstoys påstående, som han tror, att vetenskapen inte har någon mening när han visar att den mening som människorna ger vetenskapen varierar i olika epoker och samhällen; det som Weber visar är att vetenskapen och dess produkter *värderas* olika i olika epoker. Jag är rädd att Weber här (omedvetet?) förlorat i nivå, ty det är människorna, subjekten, som har eller ger en "mening" och inte vetenskapen. Weber har tagit fel studieobjekt. Ännu mer, han går emot sina egna premisser, ty om han accepterar att *vetenskapen* har olika "mening" i olika epoker, så får hans vandring i vetenskapens historia till resultat att vetenskapens "mening" varierar eller att vetenskapen inte har en och samma "mening" hela tiden. Trots detta framgår att Weber anser att vetenskapen *inte har någon "mening"*.

> "This knowledge of the unique character of our science induces Weber to raise the question of the 'meaning' of specialized, rationalized science.

> . . .Whether such a type of science has a 'meaning' at all, i.e., what kind of meaning it has, cannot – scientifically – be established from within its own self, especially since now it is neither a way to 'God' nor to 'pure Being', nor even to personal 'happiness'. Weber's 'methodological' question respecting the value of science is, at bottom, the same question which Nietzsche posed to philosophy, when he asked about the meaning and value of 'truth'. For 'what meaning would our existence have unless we became conscious of this "will to truth" itself as a problem?' Starting out from the premise that 'faith in the value of scientific truth' is the 'product of definite cultures' and not a datum of nature, Weber also puts forward the demand for so-called 'value-free' scientific judgements."[7]

Att säga att vetenskapen inte har någon mening, är inte det detsamma som att säga att kunskapen eller sanningen inte har någon mening? Och om vetenskapens utveckling får de praktiska konsekvenser som Weber menar (se sid 48 ovan), och om man för en stund tillåter sig att betrakta vetenskapen allmänt och oberoende av det konkreta samhälle i vilket den utvecklas och tillämpas, kan man då inte, i t ex Hegels anda, hävda att vetenskapen – bortsett från de i tid och rum konkreta meningarna – har en mening och att denna mening är friheten? Och: om det logiska utvecklas, ökar då inte tänkandets frihet genom de ytterligare möjligheterna till en bättre förståelse av den yttre världen och av tänkandet själv? Weber har inte tagit det sista steget; han kunde inte göra det. Den metodologiska individualismen och jakten efter aktörernas subjektiva mening med dess positiva möjligheter har också sin begränsning och jag är rädd att begränsningarna överväger.

2. ". . . Beruf": kritik

"Den vetenskap som är skild från dygden är bedrägeri"
Platon

1. Låt mig nu återkomma till "neutraliteten" i klassrummet: "That politics is out of place in the lecture-room".[8b] Det är en tes som dyker upp och argumenteras för också i andra arbeten, som i t ex "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" (1917), och den hänger ihop med Webers allmänna inställning till universitetspolitiken vilken för det mesta kom till uttryck i de debatter i detta ämne som fördes i "Frankfurter Zeitung".[9] Weber kämpade för ett oberoende och fritt universitet. I sin kommentar till en konferens för universitetslärare i Jena polemiserar han mot tanken på ett beroende av universitetet på staten:

> "If the 'state', . . . takes the view expressed in: 'I sing the tune of him whose bread I eat', if, in other words, the state conceives of the influence

> which it enjoys – . . . - as a means of attaining a certain political obedience among university students, . . .then the interests of science and scholarship in such a 'state' are no better and indeed, in many respects, are worse served than they were in the earlier condition of dependence on the church."[19]

Han har en bild av universitetet:

> "Universities do not have it as their task to teach any outlook or standpoint which is either 'hostile to the state' or 'friendly to the state'. They are not institutions for the inculcation of absolute or ultimate moral values. . . . They do not and they cannot teach what should happen – since this is a matter of ultimate personal values and beliefs, of a fundamental outlook, which cannot be 'demonstrated' like a scientific proposition."[20]

Här har vi alltså Webers ståndpunkt i frågan om hur universiteten och undervisningen *bör* vara, men han var väl medveten om att förhållandena ej var sådana som han önskade och han understryker att:

> *"the 'freedom of science' exists in Germany within the limits of political and ecclesiastical acceptability.* Outside these limits, there is none."[21]

- och ändå kräver han neutralitet i undervisningen. Statens inflytande över universitetet var väl känt för Weber, utnämningen av Bernhard till professor vid universitet var ett faktum trots att Weber hade reagerat mycket hårt mot det ("Bernhardaffären").[22] Det som Weber krävde var dessutom "neutralitet" i ett universitet där forskarna är skilda från sina egna produktionsmedel! Med Webers ord:

> "The mass of researchers and docents are separated from their 'means of production', in the same way as capitalist enterprise has separated the workers from theirs."[23]

"Neutralitet" i ett universitet som finns till för att tjäna byråkratin! Med Webers ord:

> "Educational institutions on the European continent, especially the institutions of higher learning – the universities, as well as technical academies, business colleges, gymnasiums, and other middle schools – are dominated and influenced by the need for the kind of 'education' that produces a system of special examinations and the trained expertness that is increasingly indispensable for modern bureaucracy."[24]

Medan man skulle kunna vänta sig ett "kritiskt ställningstagande" så förespråkar Weber "neutralitet". Men är inte denna "neutralitet" som han kräver ett kritiskt ställningstagande?[25]

Värdeneutralitet. För min del upplever jag denna diskussion om värdeneutralitet och kritiskt eller värdeorienterat tänkande i relation till samhällsvetenska-

perna som förts med jämna mellanrum som felaktig, till stor del beroende på att motsvarande, motsatta (oftast korrekta), argument överförts från moralfilosofins till samhällsvetenskapernas fält och det har skett okritiskt och, framförallt, utan att anpassas till detta nya fält. Medan man alltså i moralfilosofin kan och bör föra en principdiskussion helt abstrakt så kan man inom samhällsvetenskaperna inte tala allmänt utan endast om konkreta relationer mellan ett bestämt samhälle och ett bestämt sätt att tänka, d v s man kan inte tala fristående, abstrakt och oberoende av det teoretiska resonemang och den konkreta historiska period som en speciell ståndpunkt ingår respektive tillämpas i. En samhällsteori som är kritisk till en bestämd samhällsinformation kan upphöra med denna kritik i en annan samhällsformation och själva neutraliteten kan vara värde-orienterad. *Webers neutralitetstes har ingen epistemologisk grund, den är värde-orienterad. Weber valde* denna tes för att, som han säger, skydda vetenskapen. Vetenskapsmannen Weber segrade över den politiska människan Weber. Det är emellertid inte alls givet att denna inställning är positiv för vetenskapen. Tvärtom finns det argument för att detta reducerar den vetenskapliga verksamheten till "a mere supplier of data for the real policy-makers", med Leo Strauss ord.[26]

De motsatta ståndpunkter från vilka kritiken mot denna tes utgår är väl kända. Runciman säger summariskt:

> "There are broadly three lines of attack which, if successfully pursued, would require Weber's claim that social science is 'valuefree' to be abandoned. There is the frontal assault which is sometimes mounted on the alleged impossibility of deriving 'ought' from 'is'; there are the arguments of those moral philosophers now commonly labelled 'descriptivists' which purport to show that judgements of good and bad are not, after all, discretionary in the way that Weber for one believed; and there is the kind of socalled 'critical' sociological theory, deriving from philosophical tradition rather of Hegel than of Kant, in which self-consciously evaluative propositions about human society are built into an argument which claims at the same time to be susceptible of intersubjective confirmation. These three categories are not exclusive, and there are several of Weber's critics who reject his doctrine of 'value-freedom' without falling neatly into one or another of them."[27]

Men jag ska inte fortsätta i samma stil som Runciman, dels för att hans stil har något av det som jag kritiserade ovan, d v s han för en diskussion på en allmän nivå, fristående och utan sammanhang med Webers övriga teoretiska tänkande, dels för att jag är mer intresserad av Webers tes och hans argumentation. Det får alltså räcka för mig att undersöka denna tes i dess teoretiska sammanhang och visa att "neutralitet" i klassrummet – även om det är önskvärt – har ett programmatiskt syfte och inte kan genomföras.

2. Det är nödvändigt att i samband med Webers tes om *värde-neutralitet* även erinra om hans tes om *värde-relevans*. Låt oss klargöra distinktionen mellan dessa båda teser. Den förra är ett krav på distinktion mellan *vara* och *böra* och detta krav säger att samhällsvetenskaperna kan syssla med fakta och studera relationerna mellan fakta men de kan inte legitimea några värde-omdömen om dessa fakta. Weber skriver:

> "What is really at issue is the intrinsically simple demand that the investigator and teacher should keep unconditionally separate the establishment of empirical facts (. . .) and *his* own practical evaluations, i.e., his evaluation of these facts as satisfactory or unsatisfactory (. . .). These two things are logically different and to deal with them as though they were the same represents a confusion of entirely heterogeneous problems."[28]

Men några sidor senare uppmanar han oss att, när det gäller "värde-relevans", studera hans och Rickerts tidigare arbeten.

Vi kan här göra en kort sammanfattning av vad vi har sagt ovan.[29] Weber säger[30] att den empiriska verklighet som vi kan studera är den verklighet som får innebörd av våra värderingar, han säger att det är de värden som dominerar under den epok i vilken forskaren lever som konstruerar forskningsobjektet även om detta objekt tillhör det avlägset förflutna. De konsekvenser som följer av detta är bl a

a) att man relativiserar objektet. Om objektet t ex är den franska revolutionen 1789 så får vi lika många "revolutioner" som de forskare som har konstruerat "dem" i enlighet med sina värderingar. Det är dags också att påminna om att studiet av historiska processer omöjliggörs (Weber sätter ordet progress inom citationstecken)
b) att om värderingarna formar forskningsobjektet så finns det anledning att påminna om att kunskapen är orienterad mot och i förbund med de *intressen* som känner behov av just denna specifika sorts kunskap.[31]

Weber sammanfattar sina båda teser:

> "All research in the cultural sciences in an age of specialization, once it is oriented towards a given subject matter through particular settings of problems and has established its methodological principles, will consider the analysis of the data as an end in itself. It will discontinue assessing the value of the individual facts in terms of their relationships to ultimate value-ideas. Indeed, it will lose its awareness of its ultimate rootedness in the value-ideas in general. And it is well that should be so. But there comes a moment when the atmosphere changes. The significance of the unreflectively utilized viewpoints becomes uncertain and the road is lost in the twilight. The light of the great cultural problems moves on. Then

> science too prepares to change its standpoint and its analytical apparatus and to view the streams of events from the heights of thought. It follows those stars which alone are able to give meaning and direction to its labors."[2]

Min uppfattning är att de två teserna om värde-relevans och om värde-neutralitet inte passar ihop, och hänvisningarna till "fakta", som Weber så ofta gör när han diskuterar värde-neutralitet, komplicerar den första tesens status i Webers tänkande. Tesen om värdeneutralitet kan i viss mån legitimeras med ett naivt positivistiskt antagande om fakta, som kan avgöra hållbarheten i det som påstås om verkligheten, och med en transformation av objektivitetskriteriet till de instrument och metoder som används – d v s med sådana kriterier som "våra" anti-positivister bekämpat. Men värde-relevansen kan inte reduceras till fakta, värdena, tankarnas värld, kan inte reduceras till fakta." Om man t ex tänker på idealtyperna (dessa ensidiga konstruktioner som "inte kan återfinnas någonstans i den empiriska verkligheten" och som används som instrument) så kan man inte hänvisa till fakta, ty det är just de som ger fakta en innebörd. Ger man fakta den övergripande betydelse som de har inom positivismen så blir hela värde-relevansproblematiken och Webers teori om idealtyper (d v s det som är karaktäristiskt för Weber) irrelevant. En sådan positivistisk ställning gör att Runciman i sitt försök att kritisera och "rätta" Weber, förnekar hans idealtyper, och hela värdeproblematiken med dess implikationer för distinktionen mellan kultur och natur, reduceras till ett positivistiskt antagande om värdena. Den "riktige" Weber blir då den del av hans verk som passar in i det positivistiska mönstret. Webers kontroversialitet tillåter inte – hur sträng man än må vara mot honom i övrigt – en sådan misshandling, och i det specifika fall som vi engagerar oss i här så är det som bör kritiseras hos Weber hans överbetoning av betydelsen av fakta i relation till värderingar, vilket bryter koherensen i hans tänkande. Goldmann har på ett riktigt sätt sammanfattat och formulerat Webers uppfattning:

> "Weber, . . . was aware of the fact that if science cannot logically deny or confirm any value-judgement, neither can it completely eliminate these judgements from the work of research in the human sciences. Hence, for him, it was no longer a question of suppressing every preconception and value-judgement but, on the contrary, of consciously integrating them into science and making of them useful instruments in the search for objective truth."[4]

Låt oss nu återgå till spänningen mellan teserna om värde-relevans och värde-neutralitet. Weber försöker att neutralisera spänningen genom att hänvisa till "fakta". Här kommer jag att begränsa diskussionen till tre huvudargument mot hans neutralitetsprincip. Det första argumentet är att neutraliteten i klassrummet inte kan legitimeras och inte tillämpas då man undervisar – även

om det är på ett helt neutralt sätt – om "teoretiska konstruktioner" av värdeorienterade författare.

Det andra argumentet är att Webers krav på "neutralitet" i undervisningen är ett krav som i sig bygger på otillräckliga argument. Problemet är inte endast att stå "neutral" inför de "fakta" som ska presenteras utan också frågan om *vem* som *väljer* och vem som *bestämmer* vad som ska tas upp i undervisningen. Dessutom: om *"man"* bestämmer att presentera t ex "Weber", så måste ytterligare val göras: vilken Weber, vilka aspekter hos honom och vilken tolkning av hans arbete ska presenteras? Naivt! Webers krav på "neutralitet" riktar sig mot lärarens värdeomdöme men *utesluter det inte*. Med andra ord:

> "the problem of the social sciences are selected by the value-relevance of the phenomena treated"[35]

och detta gäller också i klassrummet, även om man förespråkar en "neutralitet".

Det tredje argumentet mot Webers neutralitetsprincip sammanhänger med hans uppfattning om fakta. Weber krävde av läraren att denne skulle skilja mellan att konstatera och att värdera fakta och att det var det första, d v s att konstatera fakta, som läraren skulle göra i klassrummet.[36] Webers argumentering grundar sig också på villkor som inte längre gäller. Den epok då universiteten fick sin glans från någon "auktoritet", som undervisade och delgav studenterna sin version av, sin egen teori om, samhället och historien och då fakta ofta kunde fungera som en kontrollmekanism, denna epok är för länge sedan förbi" och kan inte jämföras med dagens situation för lärare och studenter. Studenterna av idag är dessutom inte, som på Webers tid, utlämnade åt lärarens godtycke och inte heller så omedvetna (eller okunniga) att de behöver skyddas från politisk agitation. Studenterna av idag har rätt att göra förslag, kräva, modifiera (till en del är detta även formellt legitimt). Studenterna av idag har historia redan: 60-talet. Hela denna diskussion om medbestämmande är dessutom inte oberoende av den historiska period, och dess behov, som vi nu befinner oss i utan är ett uttryck för denna. Det som är ideologiskt färgat är hur man vill genomföra detta medbestämmande.

De "fakta" som en lärare har är t ex Webers teorier som är konstruerade i enlighet med *hans värderingar* om det samhälle han levde i och den epok som hade ackumulerat hela historiens avskum, fascismen. Att av läraren idag kräva att han ska stanna vid "fakta" är detsamma som att kräva att han ska propagera för Webers värderingar. Att analysera dessa "fakta" och därigenom komma fram till de värden som finns bakom dessa "fakta" är detsamma som att föra över problematiken till en annan nivå: fortfarande gör man propaganda för samma värden. Häri ligger alltså det tredje argumentet mot Webers neutralitetsprincip.

Att låta fakta tala för sig själva utesluter inte värdeomdömen. Om man t ex exemplifierar "brott" med fakta, d v s om man med "brott" menar (så som Durkheim menar och vilket är detsamma som straffrättens definition) varje handling som straffas så utesluter inte detta faktum värdeomdömen utan implicerar dem, ty det likställer en vanlig kriminell med en politisk aktivist, det likställer Barabas och Jesus."[38]

Weber kräver "neutralitet" trots att han vet att det är svårt att skilja mellan värde-omdömen och empiriska påståenden.

"Nor need I discuss further whether the distinction between empirical statements of fact and value-judgements is 'difficult' to make. It is. All of us, those of us who take this position as well as others, encounter the subject time and again."[39]

Men för detta problem ser han lösningen i fakta:

> "I will acknowledge without further discussion that it is possible, under the semblance of eradicating all practical value-judgements, to suggest such preferences with special force by simply 'letting the facts speak for themselves'."[40]

Vi har här återigen den naiva tron på fakta, som borde vara främmande för Weber så som den är det för Simmel,[41] liksom att det skulle finnas *fakta som framträder likadant, på samma sätt, för alla samhällsvetare och historiker*, d v s att "wholly irreconcilable values are compatible with the acceptance of the same set of facts", med Runcimans ord.[42] Vi ska inte här ta upp någon diskussion om "fakta", men det räcker att påpeka att det faktum att det finns flera samhällsvetare som inte delar Webers uppfattning om "fakta", d v s som inte accepterar detta, för att kunna karaktärisera Webers lösning som ensidig, för att inte säga dogmatisk. Jag kan här referera E H Carr:

> "It used to be said that facts speak for themselves. This is, of course, untrue. The facts speak only when the historian calls on them: it is he who decides to which facts to give the floor, and in what order or context. It was, I think, one of Pirandello's characters who said that a fact is like a sack – it won't stand up till you've put something in it. . . . The belief in a hard core of historical facts existing objectively and independently of the interpretation of the historian is a preposterous fallacy, but one which it is very hard to eradicate."[43]

I ljuset av denna distinktion är Webers uttalande att "I am ready to prove that whenever the man of science introduces his personal value judgement a full understanding of the facts *ceases*"[44] inte imponerande, ty det är lika lätt att visa att Webers "förståelse" av ett faktum inte är förståelse utan en förvrängning av detta faktum, eller att denna "förståelse" blir en bland många andra slag av förståelse eller mycket begränsad och alltid beroende av den metodologi som

man använder för att producera "sanningar". Så är det i sociologin, så i samhällsvetenskaperna allmänt och detsamma uttrycks inom filosofin.

> "Sokrates: Är det icke tydligt för envar att i fråga om somligt är vi eniga, i fråga om annat oeniga'
> Faidros: Jag tror mig förstå vad du menar, men uttryck dig i alla fall ännu tydligare!
> Sokrates: När någon nämner ordet järn eller silver, förstå vi då inte alla en och samma sak?
> Faidros: Jo.
> Sokrates: Men om rätt eller gott nämnes? Drar inte då den ene hit, den andre dit, och äro vi inte oense både med varandra och oss själva?
> Faidros: Jo då.
> Sokrates: I fråga om somligt äro vi alltså eniga, i fråga om annat inte?
> Faidros: Just så.
> Sokrates: I vilketdera fallet går det lättast att bedraga oss, och när kommer talarkonsten längst?
> Faidros: Uppenbarligen då vi äro ovissa."[5]

3. Finns det då inte någon utväg? Om nu Webers utmanande krav på konstaterande av fakta eller på förståelse av fakta fria från värdeomdömen har kunnat föras åt sidan som ogenomförligt så är det ändå något som återstår. Ett första steg skulle kunna vara att lämna Weber och hans sätt att handskas med problemet och att istället utgå från det faktum att man inte kan bortse från värdena. Webers ärliga strävan var just att garantera undervisningens innehåll och befria det från – så att säga – främmande element. Men som vanligt är när det gäller Weber så närmade han sig sitt objekt från subjektets sida; han vände sig till subjektet, läraren, som – enligt sin kunskap etc – utformar undervisningen och som undervisningen är beroende av, för att för subjektet utforma regler och restriktioner. Om det alltså visar sig att ett närmande till problemet från subjektets sida inte kan garantera den önskvärda neutraliteten – även om läraren skulle sträva efter detta, ty värdeomdömena finns där (även omedvetet) alltid – varför inte, istället för som hittills försöka utesluta dem, acceptera att värdeomdömena finns och försöka att avslöja dem? Det skulle vara mer koherent med Webers övriga tänkande, och det finns spridda uttalanden om detta av honom. Och om värdeomdömena är något som refererar till subjektet, till läraren, är det inte då dags att *lämna den subjektorienterade problematiken* och utgå från objektet – det som undervisningen ska handla om? Dags att söka andra eller kanske nya förmedlingsvägar och strukturella garantier och något annat eller kanske något nytt att förmedla. Frågan blir då: ska det vara färdiga produkter, "fakta", "sanningar", eller *sättet att producera,* vägen/vägarna till sanningen som undervisningen ska handla om?

> "For what the instructor communicates is not philosophical truth itself but merely the fact that he or somebody else considers this or that to be a philosophical truth. In claiming that he is teaching philosophy, he deceives both himself and his students. The teacher who seriously wishes to impart philosophical insight can aim only at teaching the art of philosophizing. He can do no more than show his students how to undertake. . . the laborious regress that alone affords insight into basic principles."[6]

Distinktionen går *inte enbart* mellan värdeomdömen och fakta utan den går mellan olika vägar till fakta eller mellan *olika sätt att konstruera fakta.*

Framför oss ligger alltså två vägar. Å ena sidan Webers väg med dess betoning av fakta och som leder till dogmatism och å andra sidan den sokratiska vägen, vars metods första princip är konsten att tvinga tanken till frihet och att tvinga varje konkret resonemang bortom sina egna premisser. Här kommer värderingarna in. Jag väljer den senare vägen till att börja med.

Den väg som då öppnar sig inför oss är en väg till de *principer* som står bakom denna produktion av "fakta" och eftersom det inom sociologin – som vi mest intresserar oss för här – finns flera och motstridiga sådana principer, eller kombinationer av principer (skolor), som gör anspråk på förståelse av den sociala verkligheten så öppnar vägen till dem (om inte till alla så ju fler desto bättre) från deras egna utgångspunkter nya möjligheter och nya garantier för objektivitet eller för eliminering av subjektivismen. . . . flera och motstridiga. . . Men Webers problem – inte hans arbetssätt – finns ändå kvar. Värdena är närvarande, men nu förmedlas de strukturellt, de kan lokaliseras till själva det sätt varigenom kunskapen produceras, oberoende av lärarens intentioner. I åt mig med hjälp av Goldmann redovisa denna aspekt av problemet

> "For if adequate understanding of the facts does not establish *logically* the validity of value-judgements, it is certain none the less that psychologically it favours or discredits this validity in men's consciousnes. . . ."[7]

och lite senare

> "This is why objectivity is here no longer a simple, individual problem; it is no longer merely a question of intelligence, penetration, intellectual honesty and other qualities or defects of the individual. . . ."[8]

och han fortsätter

> ". . . usually the thinker accepts, in completely good faith, the implicit categories of a mentality which, from the start, shuts him off from understanding of an important part of reality. After this, on essential points, his penetration and his intellectual good faith will only accentuate and

render more plausible and more tempting a distorted and ideological view of the facts."[49]

och i noten ger han ett exempel:

> "to give an example, more easily understandable by virtue of its temporal distance: in the seventeenth century a partisan of ptolemaic astronomy could display exceptional ingenuity and acumen in an effort to adapt his hypothesis to the empirical data. He could show exemplary intellectual honesty, admit the deficiences of his theory in the explication of the facts, reproach other researchers for passing over certain things in silence, contenting themselves with approximations, etc. all this would not make his work more scientific inasmuch as he had failed to renounce at the start the hypothesis of the earth's immobility. . ."[50]

Om problemet vore begränsat till enbart lärarens (eller forskarens) personliga attityder inför materialet så vore det ett litet problem, men vi har här ovan sett problemet presenterat i hela sin vidd. Vad som bör göras är inte enbart att avslöja de värden som genomtränger varje skolbildning utan också att gå längre och påvisa själva de logiska principernas historiska karaktär och att visa dessa *principers begränsningar och möjligheter*. Därmed har vi anvisat två så olikartade verksamheter som den *kritiska* och den *vetenskapliga* verksamheten. Edmund Husserl ställer dessa båda verksamheter emot varandra i sin berömda uppsats "Philosophie als strenge Wissenschaft".

> "Kant was fond of saying that one could not learn philosophy, but only to philosophize. What is that but an admission of philosophy's unscientific character? As far as science, real science, extends, so far can one teach and learn, and this everywhere in the same sense. Certainly scientific learning is nowhere a passive acceptance of matter alien to the mind."[51]

En överföring av dessa båda verksamheter – och diskussioner om dem – som polariserade, d v s en betoning av endast en av de två, bör ej ske till sociologin om den ska kunna hävda sig som empirisk och vetenskaplig. Men situationen kräver en kombination av dessa båda aspekter, den vetenskapliga och den kritiska, ty som vetenskap är sociologin ej perfekt och fortfarande har den karaktäristika gemensamma med filosofin. Det som Husserl säger om filosofin kan också gälla för sociologin.

> "It does not have at its disposal a merely incomplete and, in particular instances, imperfect doctrinal system; it simply has none whatever. Each and every question is herein controverted, every position is a matter of individual conviction, of the interpretation given by a school, of a 'point of view'."[52]

Noter

1 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 34 ff.

2 För en utförlig behandling av kunskapens utveckling med hjälp av begreppsparet det logiska – det historiska, se Rosenthal, M M: "Den dialektiska logikens principer". Gagarin, Aten 1962, kap 4. /på grekiska/. Se även Rosnthal, M M: "Dialektiska problem i Marx' Kapitalet" Anagnostidi, Aten, kapitel 9. För en annan användning av begreppsparet logik – mening, se Eriksson, Björn: *"Problems of an Empirical Sociology of Knowledge"*. Almqvist och Wiksell, Uppsala 1975, sid 52 ff.

3 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.). *"From Max Weber"* (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 143.

4 Schutz, Alfred: *"The Phenomenology of the Social World"* (1932). Heinemann Educational Books, London 1972, sid 27.

5 "Every history of logic must likewise accept the historical existence of logical statements which, for us, are contradictory. . . . This transformation of normatively valid truths into conventionally valid opinions, to which all intellectual activities, including even logic or mathematics, are subject whenever they become the objects of empirical analysis is completly independent of the fact that the normative validity of logical and mathematical propositions is at the same time that *a priori* basis of all empirical science."
Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 40.
Men detta är den empiriska aspekten. Problemet ligger i hur man ska studera den logiska aspekten historiskt. Weber klargör inte detta, han ger inget svar på problemet.

6 Schutz, Alfred: a.a. sid 26.

7 Windelband, Wilhelm: "History of Philosophy" Tufts översättning till engelskan, andra upplagan, sid 9. Citerad i Weber, Max: a.a. sid 34.

8 Schutz, Alfred: a.a. sid 33.

9 För en diskussion kring karaktären av relationerna mellan det historiska och det logiska ur marxistisk synvinkel, se Marx, Karl: *"Grundrisse"* (1857–58, 1953). Penguin Books, Harmondsworth 1973, sid 100. Engels, Friedrich: *"Anti-Dühring"* (1894). Progress Publishers, Moskva 1969, sid 46.

11. Lenin, V I: *"Collected Works"* Vol 38 (1929–30). Foreign Languages Publishing House, Moskva 1963, sid 183.

10 Weber, Max: a.a. sid 29–30.

11 Popper, Karl: *"Objective Knowledge"* Oxford at the Clarendon Press, London 1973, sid 106, 108.

11a Jag skulle vilja låna Lefebvres beskrivning av den dialektiska materialismens kunskapsproduktionsprocess:
"Kunskapen innefattar en rad moment och krav: sinnesintryck och förnimmelse – fastställande och beskrivning av fakta och företeelser – praktisk handling – tankens ingripande – begreppsbildningen – kritik av den förvärvade kunskapen, medvetenhet om dess relativitet för att man ska kunna tränga djupare – återvändandet till praktiken för att verifiera, för att tillämpa, för att fördjupa. Kunskapen förutsätter att det finns en enda och total process tvärsigenom alla dessa moment som går från okunnighet till kunskap: ett verkligt framsteg i kunskapen om en outtömlig verklighet. Om ni lösgör ett moment, en aspekt, ett element och för det till det absoluta får ni en mångfald av metafysisk idealism. Frigör praktiken och ni har pragmatismen. Frigör sinnesintrycket och fenomenet, skilj dem från väsendet eller tinget i sig, och ni har empirism eller sensualism, agnosticism eller positivism. Frigör handlandet från det erfarna och ni får subjektivismen. Frigör moment av relativitet, kritik och förstora det och ni får relativism etc. Frigör själva medvetandet och ni får idealism i allmänhet."

Sålunda: *all idealism vanställer och hejdar den levande processen.*

Lefebvre, Henri: *"Lenins tänkande"* (1957). Zenit, Raben och Sjögren, Uddevalla 1971.

12 Wartofsky, M W: *"Conceptual foundations of scientific thought"* (1968). Macmillan, London 1969, sid 12–13.

Althusser, Louis: *"För Marx"* (1960–65). Cavefors, Stockholm 1968, sid 188–198, se speciellt sid 190–191.

13 Pinkus, Theo (ed.): *"Conversations with Lukács"* (1967). The Merlin Press, London 1974, sid 15–16.

14 T ex Thomas Kuhn och Louis Althusser.

15 Fichant, Michael och Pécheux, Michel: *"Om vetenskapernas historia"*. (1969). Bo Cavefors Förlag, Stockholm 1971. Ur "Definitioner" av M Pécheux och E Balibar. Sid 9.

16 Pécheux och Balibar: a.a. sid 10.

17 Loewith, Karl: "Weber's interpretation of the bourgeois-capitalistic world in terms of the guiding principle of 'rationalization' " (1960). Ur Wrong, Dennis (ed.): *"Max Weber"*. Prentice-Hall, New Jersey 1970, sid 103.

17a Se kapitel I ovan.

18 Weber, Max: *"On Universities"* (1908–19). Editor: Edward Shils. University of Chicago Press, Chicago and London 1974.

19 Weber, Max: a.a. sid 20.

20 Weber, Max: a.a. sid 21.

21 Weber, Max: a.a. sid 17.

22 1908 utsågs Ludwig Bernhard till "full professor" i ekonomi vid universitetet i Berlin. Utnämningen tillkom på initiativ av Friedrich Althoff, chef för den avdelning på undervisningsministeriet som sysslade med universiteten, och utan att den berörda fakulteten på universitetet konsulterades och utan att den praxis, som vuxit fram för att garantera hög kompetens, följdes. Se Weber, Max: a.a.

23 Weber, Max: "Bureaucracy" (1922). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 224.

24 Weber, Max: a.a. sid 240.

25 Coser, Lewis, A: *"Masters of Sociological Thought"*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1971, sid xix.

26 Strauss, Leo: "Natural Right and the Distinction Between Facts and Values" (1953). Ur Natanson, M (ed.): *"Philosophy of the Social Sciences"*. Random House, New York 1963, sid 425. Se även Elzinga, Aant: "Objectivity and Partisanship in Science". Ur *Etnos* 1975, sid 412. För en debatt om olika ståndpunkter se även Dencik, Lars (ed.): *"Scientific Research and Politics"*. Studentlitteratur, Lund 1969.

27 Runciman, W G: *"A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science"*. Cambridge University Press, Cambridge 1972, sid 49–50.

28 Weber, Max: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968, sid 11. Se även sidorna 1, 12 och 51.

29 Se ovan kapitlen III och IV.

30 Weber, Max: a.a. sid 21–22, 72, 76.

31 Weber, Max: a.a. sid 22.

32 Weber, Max: a.a. sid 112.

33 von Mises, L: "The treatment of 'irrationality' in the social sciences". Ur *Philosophy and Phenomenological Research* 1943–44, sid 535.

34 Goldmann, Lucien: *"The Human Sciences and Philosophy"*. Cape Edition, London 1969, sid 42.

35 Weber, Max: a.a. sid 9.

36 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 146.

37 Jfr Coniavitis, Thomas: *"Några metodologiska reflektioner"*. Sociologiska institutionen, Uppsala 1975. Stencil.

38 Goldmann, Lucien: a.a. sid 38.
39 Weber, Max: *"On Universities"* (1908–19). University of Chicago Press, Chicago och London 1974, sid 53.
40 Weber, Max: a.a. sid 53.
41 Collingwood, R G: *"The Idea of History"* (1946). Oxford University Press, Oxford 1973, sid 170.
42 Runciman, W G: a.a. sid 57.
43 Carr, E H: *"What is History"* (1961). Penguin Books, Harmondsworth 1971, sid 11–12.
44 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Gerth and Mills (ed.): a.a. sid 146.
45 Dialogen "Faidros" återfinns på svenska i översättning av Ellen Wester i Forumbiblioteket nummer 52, Uddevalla 1955.
46 Nelson, Leonard: *"Socratic Method and Critical Philosophy"* (1949). Dover Publications, New York 1965, sid 11.
47 Goldmann, Lucien: a.a. sid 39–40.
48 Goldmann, Lucien: a.a. sid 40.
49 Goldmann, Lucien: a.a. sid 40–41.
50 Goldmann, Lucienn: a.a. sid 144.
51 Husserl, Edmund: "Philosophy as rigourous science" (1910–11). Ur *"Phenomenology and the crisis of philosophy"*, Harper Torchbooks, New York 1965, sid 73.
52 Husserl, Edmund: a.a. sid 74–75. För en diskussion om hur man bör uppfylla sociologins krav på ett vetenskapligt, och samtidigt kritiskt, närmande till sociologin, se Coniavitis, Thomas: a.a.

KAPITEL VI
– GEORG LUKÁCS

1. ”. . . två själar. . .”

År 1910 konstaterade Windelband oroligt i sitt Akademital[1] att de nya omstruktureringarna i den andliga miljön och orienteringen hos den nya generationen av tänkare avlägsnade sig från den neokantianska tradition som sökte hålla fast vid (det rena och praktiska) förnuftets kritiska krav och som Windelband själv var en protagonist för.

> ”Vår unga generation har gripits av hunger efter en världsåskådning och den söker sin mättnad hos Hegel. Vi skola här icke fråga, genom vilka förändringar i det andliga läget, genom vilka upplevelser i folksjälen, vilka öden i allmänna livet, denna stämning har framfötts; det är nog att den finns till och urladdar sig med elementär kraft. Vår litteratur, vår konst, vår vetenskap låta den överallt komma fram.”[2]

”Vi skola här icke fråga, genom vilka förändringar”, säger Windelband, men denna nya generation hade att konfrontera en verklighet i sådan strukturell omvälvning som så sällan så avgörande sker i historien. De hade framför sig ett världskrig och en revolution, vilka manifesterade sig mer och mer och vilka inte lät sig passas in i någon idealtyp, konstruerad av tidigare erfarenheter och värden, för att kunna bli förstådda. Hughes har inte svårt att avspegla denna kris och desperata situation:

> ”/This/ 'within the space of. . . two hours' introduced a new epoch in his own life, as it did in the history of his country and of the world. For the next decade the youth of Europe lived and breathed in an atmosphere of impending war.”

Kontrasten mellan de ”gamla” tankarna/tänkarna och de ”nya” är klar:

> ”It was this prospect of war service which most sharply marked off the new generation from those who had reached intellectual maturity in the 1890's. By 1905, men like Freud and Weber, Durkheim and Bergson, Mosca and Croce, were already getting too old for front-line duty. . . Here we find a dramatic instance of the contrasting experiences that serve to demarcate one age group from another in intellectual history.”[4]

”Vi skola här icke fråga, genom vilka förändringar. . . denna stämning har framfötts; det är nog att den finns till. . .” För oss är det nu dags att studera

slutet av den tradition som vi hittills har arbetat med, och som själv öppnade dörren till "livets" filosofi och det "historiska" förnuftet. Det är min uppfattning att framträdandet och försvinnandet av olika tankesystem inte sker genom de attacker och vederläggningar av dem som kommer från andra tankesystem. Dilthey skulle kanske säga att sådant beror på förändringar av "Erlebnis". Jag säger att om ett tankesystem försvinner så beror det på att dess problematik och de svar som detta tankesystem erbjuder är inadekvata för de aktuella problem som finns i samhället. Så hände med neokantianismen, så också med Weber. Utan att förneka de insatser för ett kritiskt tänkande och för vetenskaplighet – av vilket mycket har inkorporerats i senare utvecklade tankesystem – som neokantianismen har gjort, så är det ändå så att denna tradition, som sökte närma sig verkligheten utifrån några värdens perspektiv, inte kunde ge några svar på frågor om utvecklingen i Europa från tiotalet och framåt. Vad är det för grundläggande värden som skulle kunna legitimera de politiska händelserna i sina mörkaste former? Efter 20-talet? Mot slutet av sitt liv konstaterar Weber själv att de grundläggande värdena försvinner ur det offentliga livet.[5]

Låt oss nu, innan vi följer utvecklingen av den problematik som Weber arbetade med och som är vårt huvudsyfte här, göra ungefär detsamma som vi gjorde i början av avhandlingen; låt oss i stora drag beskriva tänkandet under de första trettio åren av vårt århundrade, för att sedan bättre kunna placera in olika företeelser i sina rätta sammanhang.

Man kan likna början av detta århundrade vid startplatsen för ett stort lopp: innan loppet startar blandar sig deltagarna med varandra, de är några få i början men blir allt fler och fler, oroliga, lovande, de rör sig otåligt om varandra och skiljs åt igen för att inta sina entydiga ställningar inför den stora starten. Vi känner redan till några av dem och deras sätt att inta ledningen i loppet; "livstänkandet", neokantianismen, marxismen. Det börjar redan formas en linje där de som är i motsättning till varandra intar de yttre platserna. I den ena ytterkanten, den högra, finns de som representerar försöken att åstadkomma en metafysisk och ontologisk rekonstruktion och i den andra, den vänstra, finns de som försöker att hålla sig utanför metafysiken och söker sin grundval i materialismen. Marxismen tar, med sitt intresse för verkligheten, en ledande ställning på vänsterkanten och på den högra är det "livstänkandet", med sin betoning på människan och hennes öde, som intar en ledande ställning. Neokantianismen får, med sitt kritiska tänkande och sitt intresse för kunskapen, ledningen på den svåra platsen i mitten av fältet. Ytterligare några rycker fram, bland dem även nya som – osäkra i början – söker sig till de redan nämnda. Och den framrusande linjen närmare sig oss; från vänster kan man främst skymta marxismen, logisk empirism, logisk atomism, pragmatism, neokantianism i två former och till höger om neokantianismen, där som fenomenologi

och "livsfilosofi" gjorde anspråk på plats, kan man se existensialismen, dialektisk teologi m m och så får den tänkare, som mindre än andra nämndes på 1800-talet, Kierkegaard, nu en plats likvärdig med Nietzsches eller Marxs.

Men vad var det som inträffade för "vår" tradition som gjorde Windelband så orolig? Det var fenomenologin och existensialismen som åstadkom en brytning med det gamla,[6] något som vi dock inte kommer att ägna vår uppmärksamhet åt här. Det som oroade Windelband hänger samman med den gamla dikotomin mellan subjekt och objekt, där subjektet – den handlande människan, forskaren, politiker etc – och objektet – naturen, samhället – står mot varandra; det är denna dikotomi som har svårt att legitimera och samordna å ena sidan människan, friheten, viljan, logiken och å andra sidan naturens och samhällets lagbundenhet. Relationerna mellan subjekt och objekt framställs nu alltid på ett annorlunda sätt av Husserl, Lukács och Heidegger: människan står inte gentemot världen, vilken hon försöker att förstå och på vilken hon projicerar sitt handlande, utan människan är inne i denna värld, hon utgör en del av den och det föreligger ingen dikotomi mellan subjekt och objekt, mellan den mening som människan söker – eller tilldelar världen – och den mening som hon har om sig själv. Detta är en uppfattning som ställer människan inne i världen, som tilldelar subjektet en historiskt bestämd plats eller – uttryckt på motsatt sätt – detta är förnekandet av det kantianska transcedentala subjektet, och trots att Husserl – för att legitimera början – behöll det transcedentala subjektet så negerar han denna distinktion mellan de tre sfärerna.

Konsekvenserna av denna uppfattning innebär upptäckten av en ny verklighetsnivå och därmed av en ny tankeproblematik som står som motsats till den gamla.[7] Den kontemplativa attityden vars prioritering av subjektets förnuft bäst kom till uttryck i Descartes "cogito ergo sum" (jag tänker alltså existerar jag) fick nu en antites som skulle kunna formuleras "jag existerar, alltså tänker jag". De båda teserna skulle kunna formuleras som två frågor: är människan ett tänkande subjekt vars grundläggande egenskap är att existera eller är människan ett existerande subjekt vars grundläggande egenskap är att kunna tänka? Om man svarar ja på den första frågan är då inte människans existens, utveckling och integrering förutbestämd och sker den inte då inom de ramar som tänkandet uppställer? Och om man svarar ja på den andra frågan är då inte människan i den tragiska situationen att vara fri och att kunna bestämma sin egen plats i världen? Är hon inte då fri att gå utöver varje form av logik eller att konstruera sin egen? Denna uppfattning som ställer människan inne i världen som har aktualiserats av sådana tänkare som Husserl, Lukács och Heidegger utgör en antites till det kontemplativa tänkandet – med dess uppfattning om subjektet som skiljt från objektet –, en antites till de kantianska formerna; denna uppfattning är inte ny utan en fortsättning på Hegel (och Marx), trots att de har dragit olika konsekvenser, trots att subjektet för Hegel är bärare av

förnuftet, är förnuftets agent. Utvecklingen sker alltså i två riktningar: den ena började med Hegel, förnuftets problem blir där historiens problem och Windelband behöver inte oroa sig ty där blir "historien filosofins sanningsorgan", och den andra – som vi nämnde ovan – började under vårt århundrade och skiljer sig lika mycket från Hegel som dess grundgestalt, systemrivaren Kierkegaard, gör. I fortsättningen kommer vi att arbeta med det som utvecklades inom den första av dessa båda riktningar och, mer konkret, den historiska/sociologiska utvecklingen.

När det gäller denna historiska och sociologiska aspekt så har den bäst kommit till uttryck i en, vid början av vårt århundrade, ung mans arbete; han var tillika Max Webers lärjunge – Georg Lukács – som

> "– efter att ha tagit sin doktorsgrad vid Budapests universitet 1906 flyttade /han/ över till Heidelberg, där nykantianismen härskade med Wilhelm Windelband och Heinrich Rickert, fortsatte sedan till München, där han studerade för Max Weber och lade en tysk doktorsgrad till den ungerska, samt kom slutligen till Berlin, där den högt begåvade, receptive och analytiskt knivskarpe unge filosofen lärde känna Wilhelm Diltheys tänkande och rönte inflytande av Georg Simmel."

Det är alltså delvis mot denna bakgrund som man kan förstå mycket av Lukács problematik och många av de insatser han har gjort. Men Lukács huvudsakliga intresse var marxismen, i synnerhet marxismen under århundradets första tjugo år. Jag tänker nu speciellt på hans bok "Geschichte und Klassbewusstsein" från 1923, en bok dömd till att tidvis bli våldsamt attackerad, tidvis bli helt förbigången med tystnad, av borgare, av marxister och av författaren själv, en bok som "försvann /. . ./ ganska snart efter publicerandet ur bokhandeln och sedan dess varit praktiskt taget omöjlig att uppbringa, också antikvariskt. Först 1963 gick författaren med på att trycka en ny upplaga i Luchterhands samlingsutgåva av hans skrifter".[4] Synen på det marxistiska tänkandet under perioden fram till bokens första publicering kan sammanfattas med hjälp av följande citat från Goldmann när han reflekterar över Lukács bok:

> "Thus, between 1890 and 1923, with the exception of Rosa Luxemburg and to a large extent Trotsky, nearly all the important theorists of Marxism took up a positivist position parallel to that of academic science. This becomes clear if we consider how little attention was paid in philosophical studies to the relationship between Marx and Hegel, even though this had been explicitly stated by the former. For Kautsky, who was almost universally regarded as the foremost Marxist theorist of the day, Marx's thought was most nearly akin to that of Darwin; for Plekhanov it resembled that of Spinoza, Dietzgen and the mechanistic materialists of the eighteenth century; for Max Adler, Vorländer, Bernstein and the Austrian Marxists, it was related to neo-Kantian philosophy; even Le-

nin, in his *Materialism and Empiro-criticism,* wrote one of the most mechanistic and anti-dialectical works there is. And this anti-dialectical tradition was to be continued by Stalinism and the Althusserian structuralism of our own time.[10]

I boken har Lukács en uppgörelse inte endast med de då dominerande marxistiska, positivistiska, tolkningarna utan framförallt med det idealistiska och neokantianska tänkandet, av vilket vi såg lite i tidigare kapitel. Uppgörelsen gjordes i marxistiska termer. Det var i den marxistiska metodologin – så som han uppfattade den – som Lukács fann svaren, inte bara på frågor som restes av sådana fenomen som andra tänkare inte ens kunde se – t ex reifikationen – utan också på frågor som restes av de problem och antinomier som dessa gamla tanketraditioner trots alla försök inte kunde lösa eller som de själva hade skapat. Sedda från Lukács metodologiska ståndpunkt kastas nu nytt ljus över dessa gamla tänkare och deras insatser och Lukács ser deras bidrag som bidrag till irrationalismen. Raymond Aron kan konstatera:

> "If one conceives as does Lukács, a sociology which is both supra-historical (the eternal truth of historical materialism, of the primacy of the relations of production, etc) and historical (the interpretation of the present and of the future to which the contradictions of the capitalist world will inevitably lead), and which is able to grasp the process of development as a whole and its meaning, then the formal analysis of Tönnies or von Weise, the recognition of non-rational elements by A Weber, the plurality of causal connections and the role of decision brought to light by Max Weber, are bound to appear as evasious or as descent into irrationalism."[11]

Det gäller alltså nu att konkretisera den grundval som Lukács står på och som Raymond Aron kallar metafysisk, det gäller att beskriva den metodologi som arbetar med och som står på de grunder som nämnts ovan, det gäller att se Lukács polemik och uppgörelse med andra – framförallt med Weber – och att relatera hans metodologi till den teoretiska tradition som han själv trodde att den utgjorde en del av, en insats för. Coletti säger:

> "In this book for the first time two lines of thought were linked together which were not only antithetical, but which had until then been devoid of any internal connection. These two lines of thought are, on the one hand, the critique of the intellect and of materialism, and, on the other hand, the analysis of reification (or estrangement, or fetishism) developed by Marx in Capital with reference to the socio-historical conditions of modern capitalist commodity production."[12]

Hur mycket stämmer i en sådan uppfattning? Efter många år kom Lukács att skriva:

"If Faust could have two souls within his breast, why should not a normal person unite conflicting intellectual trends within himself when he finds himself changing from one class to another in the middle of a world crises?"[3]

Hos Faust sägs om de två själarna att "skilda vägar vill de alltid vandra", men vårt problem blir hur de båda själarna i Lukács bröst påverkar varandra och bestämmer över varandra.

2. Att förändra världen

Den huvudproblematik som genomtränger det tyska tänkandet – i synnerhet så som det framstår på de föregående sidorna – är spänningen mellan subjektet och objektet. Denna spänning har fått olika uttryck på den sociologiska nivån såsom subjektet och dess objektiva produkter, subjektiv mening och den rationaliserande världen hos Max Weber, som kultur och civilisation hos Alfred Weber, som kulturella och sociala former senare hos Freyer, som – mer allmänt – en substantiell och en formell sociologi, som det unika och det allmänna, som individ och samhälle (massan, gruppen) och, på en annan nivå, som en spänning mellan irrationalism och rationalism, som en rad av dikotomier såsom frihet och nödvändighet etc. Problemet ligger alltså i relationerna mellan dessa dikotomier – eller antinomier som Lukács kallar dem -; vilket av elementen är dominerande över det andra och har prioritet vid en förändring eller utveckling i historien, i samhället. Detta var den problematik som Max Weber befann sig i och detsamma gäller Lukács. Vi har tidigare sett hur den snillrike Max Weber insåg denna spännings existens och hans svårigheter att hitta en lösning för att åstadkomma en riktig kombination i termer av den teoretiska tradition som han tillhörde och vi såg hur mästerligt och djärvt han försökte att beröva objektet dess objektiva mening, dess av subjektet oberoende rationalitet, utan att helt lyckas. Hans intention var inte att kompromissa eller att komma med någon elegant kombination mellan objekt och subjekt utan att betrakta det objektiva som en projektion av den subjektiva meningen. Antinomierna finns kvar.

Jag skulle vilja påstå att det på rent logisk nivå finns mycket gemensamt mellan Weber och Lukács och jag kommer att visa lite av detta. Det som skiljer dem åt är den konstituerande princip som binder samman och konstruerar olika begrepp i syfte att konfrontera ett bestämt empiriskt material, ty "det rena förnuftet är inte i stånd att utföra ett enda syntetiskt, föremålskonstituerande, språng" med Kants ord. På många väsentliga punkter kunde Lukács kritik mot det borgerliga tänkandet vara, och var också, Webers kritik.

Lukács kritik i "Det borgerliga tänkandets antinomier" mot den moderna rationalismen, som "uppträder med anspråk på att ha upptäckt *principen* för sam-

bandet mellan alla företeelser, som människan konfronteras med under sitt liv i natur och samhälle",[14] som – genom att den ger prioritet till av människan byggda system – samtidigt accepterar en irrationalitet i materiens existens, vilken kan anpassas till systemets former, denna kritik rör inte Weber. Weber är inte någon systembyggare och kan alltså inte anklagas för någon irrationell totalitet. Lukács själv, däremot, accepterar *partiella* system, och det är just det som Webers metodologi utgör. Lukács skriver att ett partiellt system "ger /. . ./ inte alls upphov till några metodologiska problem för det rationella systemet. Detta är endast ett medel för att uppnå ett – icke rationellt – mål".[15] Det är också på plats att påminna om att både Weber och Lukács tillhör riktningar som är motsatta rationalismen och att båda är medvetna om den metodologiska omöjligheten i att nå fram till "lagar" – såsom i Comtes och Spencers sociologi – om man utgår ifrån rena fakticiteter,[16] skillnaden dem emellan ligger i deras *förslag till överskridande*. Lukács ser dessa dikotomier inte bara på tänkandets nivå utan också i det borgerliga samhället, eller han ser snarare tänkandets nivå som en avspegling av det borgerliga samhället och därför är antinomierna omöjliga att överskrida i detta samhälle, ty de är "det logiska och metodologiska uttrycket för det moderna samhällets tillstånd"[17] i vilket människan spränger det naturliga och faktiska bandet men i vilket hon samtidigt blir lag-bunden till sina egna skapelsers strukturer. De klassiska tänkarna hade sett

> "dualismen mellan subjekt och objekt i erfarenhetsvärlden, och de uppfattade i själva verket denna kluvenhet som den empiriska föremålslighetens grundstruktur. Deras krav och målsättning var snarare att upptäcka den gemensamma nämnare, utifrån vilken det skulle vara möjligt att göra denna dualism i empirin mellan subjekt och objekt fattbar eller med andra ord härleda, 'skapa' erfarenhetens föremålslighets form. I motsats till det dogmatiska accepterandet av en – subjektsfrämmande – blott given verklighet ställs kravet att med utgångspunkt i det identiska subjekt-objekt förstå varje givet faktum som en produkt av detta identiska subjekt-objekt och varje dualism som ett förmedlat specialfall av denna ursprungliga enhet."[18]

Det är väl onödigt att nu gå längre i konkretisering än att den nivå där dualismen subjekt/objekt, tanke/vara upphävs är *handlingsaktens*.

> "utgår den från handlingsakten, så befinner den sig just på den punkt där de bägge världarna sammanfaller, och utifrån vilken de bägge kan överblickas i ett ögonkast."[19]

Liksom Weber, vilken har handling som grund, ser Lukács det positiva i handlingsakten, i den mänskliga faktorns betydelse för genesis och skapande. Och det är därför Lukács – samtidigt som han kritiserar sådana försök som söker efter ett system för lagbundenheten och som vill omfatta alla förutsägbara

möjligheter och som därigenom sätter upp en spärr för varje ny tillfällighet och händelse – söker efter det verkliga historiens subjekt, det verkliga subjekt/objekt som *i sitt praktiska tillstånd är det som representerar* samhällets nuvarande organisering, nuvarande existens, och som *representerar historisk förändring*. Detta måste man ha helt klart för sig om man vill kunna förstå Lukács.

Det klassiska tänkandet hade alltså upptäckt att "de bägge världarna sammanfaller" i handlingsakten – den objektiva världen å ena sidan och människan å den andra – och man försökte genom handlingsakten att *förstå* denna dualism som existerar och försökte förstå hur den uppstår. Vad Lukács sedan gjorde var att använda denna handlingsakt, praktiken, inte bara för att nå förståelse av denna kluvenhet utan också för att *överskrida* den på verklighetens nivå. Lukács förändrade alltså problematiken. Eftersom "de bägge världarna sammanfaller" i handlingsakten så *överskrider* man denna kluvenhet mellan människan och den reifierande strukturen genom att föra över problematiken till detta klimax (denna nivå) av praktisk verksamhet *utan vilken* samhällets existens (eller förändring) som helhet är omöjlig, och så överskrider man också de övriga antinomierna. Eller, för att uttrycka det i polemisk form, om "de bägge världarna sammanfaller" i handlingsakten, så kan Lukács rikta sin kritik mot de som, alltmedan de har handlingen som grund, *reducerar handlingen till individnivå*, till det individuella medvetandet och den individuella handlingen, för historiska och sociologiska studier och därigenom än en gång legitimerar den dualism som handlingen skulle överskrida.[20] Samhället uppfattas som ett främmande objekt som bara finns där eller som blir intressant bara i den mån det relateras till den individuella handlingen och i inget fall blir den identisk med subjektet. Men detta *går emot* själva handlingsaktens väsen där "de bägge världarna sammanfaller", och det innebär att man till ideal upphöjer en ren, naiv, omedelbarhet – som vi såg i kapitlet om "kultur och natur" tidigare – att uttryckas med en mängd dikotomier såsom subjekt/samhälle, det individuella/gemensamma, elit/massa etc (och till sist inom vetenskapen historia/sociologi), dvs *man upphöjer till ideal det som borde förklaras*, det som kräver förklaring! Lukács kritiserar detta vid ett tillfälle med hjälp av Simmel, vilken han citerar:

> " 'och därför kan dessa motsatta riktningar, när man nu en gång slagit in på dem, också sträva mot ett ideal av absolut ren uppspaltning genom att livets materiella innehåll /Sachgehalt/ blir allt mera sakligt och opersonligt, för att den rest som inte kan reifieras ska kunna bli desto mer personlig, desto mer obestridligt jagets egendom'. Men därmed blir det som skulle härledas genom förmedlingen och förstås med dess hjälp utnämnt till värde, till princip för förklaringen av alla fenomen."[21]

Både Weber och Lukács accepterar handlingen men det är lätt för Lukács att, utifrån sin tes – som är överindividuell –, *relativisera* subjekt/objekt-katego-

rierna och att därigenom överskrida Weber, att lösa den antinomi som med Webers metodologi är en omöjlighet att lösa. Medan en individreducerande handling – som hos Weber – gör att samhället framstår som en mängd av handlingar och karaktäriseras av den subjektiva oron vid bedömningen av olika situationer och har den frihet som tillåts av den reiferande verkligheten "till en synpunkt vid bedömningen av inre förhållanden", så relativiseras hos Lukács även den reifierande verkligheten på så sätt att den kan förändras.

Det krävs inga omfattande studier för att upptäcka ledtrådarna, Marx "Feuerbachs teser", till Lukács resonemang, eller för att se Lukács syfte med att utveckla dessa teser – "den briljanta kärnan till en ny världsbild", som Engels såg på dessa teser,[22] – till det som Marx själv aldrig hann att fullborda, till en ny filosofi. Lukács förefaller läsa i "Feuerbachs teser" att "de två världarna sammanfaller" i handlingsakten och det gäller att hålla fast vid detta och inte lösgöra dessa världar från varandra, inte reducera den ena till den andra, d v s det gäller att se "föremålet, verkligheten, sinnevärlden" inte bara som objekt – som materialisterna gjorde, vilket också ledde till att Marx kritiserade dem – utan som sinnlig, mänsklig verksamhet också (tes 1), d v s som subjekt-objekt. Lukács läser att även om människorna är produkter av omständigheterna så förändras omständigheterna själva av människorna (tes 3) och det gäller att inte förlora detta samband som finns i förändringsprocessen. I förändringsprocessen kan man alltså inte ha som utgångspunkt isolerade individer, ty det innebär att man antar att det finns eviga eller bestämda egenskaper, oberoende av det konkreta samhället där konkreta individer lever. Egenskaper förändras alltså (men samtidigt förändras också omständigheterna, d v s enheten av människor och omständigheter) av subjekt och objekt som utgör en totalitet. Lukács drar slutsatsen att om "de båda världarna sammanfaller" i handlingsakten då gäller det att acceptera att på samhällsnivå "allt samhällsliv är till sitt väsen *praktiskt*" (tes 8) och detta räcker till för att kunna relativisera, röra och skaka om de förstelnade och orörliga – liksom naturlagbundna – aspekterna av samhället, för att överskrida dem. Om hela samhället till sitt väsen är praktiskt så är kunskapen också praktisk. Och den elfte tesen, den som förenar det teoretiska arbetet med interpretationen av världen med den praktiska transformationen av samma värld,[23] blir Lukács slogan.

> "Filosoferna har bara *tolkat* världen på en rad olika sätt, men det gäller att förändra den."[24]

3. Lukács metodologi

Att presentera Lukács begreppsapparat är en svår uppgift eftersom de olika begreppen är så sammanvävda med varandra samtidigt som de rör sig på olika nivåer, så att samtidigt som en logisk, systematisk presentation blir svår så

skulle en upplösning av systemet och en presentation av varje enskilt begrepp inte göra Lukács tankesystem rättvisa, ty varje begrepp förutsätter kunskap om de övriga begreppen. Men om man läser kapitlet "Marxismens ortodoxi", där Lukács gör någon slags sytematisk presentation av den marxistiska metodologin, som han uppfattar den, så kvarstår efter några kritiska kommentarer mot oliktänkande endast begreppen Teori/Praktik och Totalitet samt några antaganden. Och nu först, när jag själv sätter mig att skriva om Lukács, förstår jag varför en sådan "lukácsian" som Lucien Goldmann i sin introduktion till "Lukács och Heidegger", trots att han framhåller Lukács betydelse t o m för utvecklingen av existensialismen, ändå gör en mycket fattig presentation av Lukács.

Hur om helst, jag ska försöka att kortfattat och förenklat presentera hans metodologi i stora drag och göra det dels systematiskt, dels med de enskilda begreppen. Det som Lukács gör är att han *omvandlar "Feuerbachs elfte tes" till en metodologisk process i dubbel mening: en process för förändring av verkligheten och en process för interpretation av densamma.* Lukács strävar efter "kunskapen om den historiska *processens* totalitet" eller "kunskapen om samhället som *totalitet*"; en totalitet som består av subjekt-objekt i den bemärkelsen att alltmedan den omedelbara verkligheten – produktionen av reproduktionsprocessen – är densamma för alla människor, så delar deras ställning i produktionsprocessen upp dem i olika klasser; klasser som – för att kunna spela sin historiska roll att förändra verkligheten (ty "endast klasser kan genom sin handling genomtränga den sociala verkligheten och förändra den i dess totalitet")" – måste vara *medvetna* om sig själva och det uppnås genom medvetenhet om totaliteten; så kunskapen om totaliteten är alltid kunskapen från en *klasståndpunkt* i klassens historiska existens, och *teori* ses alltid *praktiskt* "verklighetens kunskap om sig själv".

Låt oss nu med dessa generella drags hjälp slå fast att Lukács första begreppspar är *enheten mellan teori och praktik*. Begreppsparet bör uppfattas sålunda: *Teorin* blir praktisk i den bemärkelsen att den blir en faktor som kan möjliggöra förändringar i verkligheten; *praktiken* blir teoretisk, upphöjs till teori, i den bemärkelsen att de teoretiska "kategorierna. . . är uttryck för. . . existensformer och existensvillkor", som Marx säger; och *enheten* (teori – praktik) möjliggörs och bestäms av bärarnas av historien (subjekt = klasser) medvetande om sina existensvillkor (objekt). Lukács ställer här några krav:

> "Denna enhet, som är förutsättningen för teorins revolutionära funktion, är med andra ord endast möjlig när följande villkor är uppfyllda: när medvetenhetsprocessen innebär den historiska processens *avgörande steg* mot målet (ett mål som är uppsatt av människans vilja men inte beroende av människans godtycke och inte skapat av människans förnuft); när teorins historiska funktion består i att göra detta steg praktiskt

möjligt; när en historisk situation är given i vilken den riktiga kunskapen om samhället blir en direkt förutsättning för att en viss klass ska kunna hävda sig i kampen; när denna klass självkännedom samtidigt innebär en riktig kunskap om hela samhället; när följaktligen denna klass i sitt förhållande till kunskapen både är subjekt och objekt, och teorin därmed på ett *omedelbart och adekvat* sätt griper in i samhällets omvandlingsprocess. . ."

och vidare:

"I och med att teorin inte är något annat än en fixering av och ett medvetande om ett nödvändigt steg, blir den samtidigt en nödvändig förutsättning för nästa, kommande steg."[26]

Förändringen – den elfte tesen – som bör vara det permanenta tillståndet alla kategorier kan alltså garanteras av relationerna mellan subjekt och objekt, teori och praktik. Det är inte bara det att teorin (kunskapen) relativiseras, överskrids, förändras, – och detta alltid i relation till objektet – utan också att när medvetandet realiseras genom handling så förändras också med teorins hjälp objektet.

Nödvändigheten att garantera relationerna mellan subjektets och objektets alla manifestationer, att garantera enheten mellan teori och praktik, eller nödvändigheten att garantera alla beståndsdelars förändringsmöjligheter och nödvändigheten att uppfatta dem i deras förändringsprocess kan åstadkommas genom ett begrepp som i sig inkluderar dem alla. Så leds man till *totaliteten:* samhällets alla fenomen skall, både för förändringen av dem och för förståelsen av dem, ses i relation till totaliteten:

"Denna dialektiska totalitetsuppfattning, som till synes skiljer sig så skarpt från den omedelbara verkligheten och som ger en skenbart så 'ovetenskaplig' bild av verkligheten, är i själva verket den enda metod att intellektuellt förstå och reproducera verkligheten."[27]

eller

"Det är inte det ekonomiska motivets dominans i förklaringen av historien, som är den avgörande skillnaden mellan marxismen och den borgerliga vetenskapen, utan totalitetens perspektiv. Totalitetskategorin, helhetens allsidiga, bestämmande herravälde över delarna utgör det väsentliga i den metod, som marxismen övertagit från Hegel och omskapat till grundvalen för en helt ny vetenskap."[28]

eller

"Totalitetskategorins herravälde är bäraren av den revolutionära principen inom vetenskapen."[29]

Men Lukács avvisar uppfattningen att totalitetskategorin skulle upphäva de moment, som konstituerar den, till en enhetlighet utan skillnader dem emellan, d v s till identitet.[30] Men å andra sidan är dessa konstituerande moment, med sina särskilda lagbundenheter, fortfarande moment i en helhet; så inte ens växelverkanskategorin mellan dessa olika moment är tillräcklig för en full förståelse av dem utan man måste gå utöver dessa ömsesidiga relationer mellan i övrigt oföränderliga objekt – vilket växelverkan implicerar – och det kan endast realiseras i relation till den helhet vari de ingår som moment.[31] *"Verkligheten som ett socialt skeende"* med den kontinuerliga förändringen av objektkonstitutioner, och relationerna mellan dessa objekt och deras funktioner, kan uppfattas endast från totalitetsperspektivet – för att undvika att se dessa objektsformer som reifierade, som eviga, och för att undvika att uppfatta denna växelverkan mellan objekten som tidlösa lagar för alla samhällen, som naturlagar, och i stället uppfatta kunskapsakten om ett objekts uppkomst, föremålslighet, funktion, d v s i stället uppfatta kunskapen, som odelad, icke splittrad.

> "Förhållandet till helheten blir det karaktäristikum som bestämmer varje enskilt kunskapsobjekts föremålslighetsform. Varje väsentlig och för kunskapen relevant förändring kommer till uttryck som förändring i förhållande till helheten och *därigenom* som förändring av själva föremålslighetsformen."[32]

Det är, slutligen, denna totalitet som är grundvalen för den fräna kritik som Lukács riktar mot alla dem som accepterar fakta, rena fakta, i dess omedelbarhetsform, och – liksom empirismen, som "tror sig finna ett viktigt faktum i varje omständighet, varje statistisk uppgift och varje faktum brutum. . ."[33] – accepterar dem som grund för vetenskaplig verksamhet, för begreppsbildning etc. Lukács kallar sådant ovetenskapligt. Fakta måste ses historiskt:

> "Den historiska karaktären av dessa 'fakta', som vetenskapen tycks uppfatta i ett så 'rent tillstånd', gör sig emellertid gällande på ett än mera ödesdigert sätt. Dessa fakta är nämligen (som produkter av den historiska utvecklingen) inte endast utsatta för ständig förändring, *de är just i sin föremålslighetsstruktur – produkter av en bestämd historisk epok: kapitalismen.* En 'vetenskap' som erkänner det sätt, på vilket 'fakta' är omedelbara, givna, . . .ställer sig följaktligen dogmatiskt på det kapitalistiska samhällets grund och anammar okritiskt dess väsen, dess föremålslighetsstruktur, dess lagar som 'vetenskapens' oföränderliga grundval."[34]

Det finns ingen tvekan om att varje kunskap om verkligheten bygger på fakta, men dessa fakta måste ses i sitt relevanta metodologiska sammanhang och Lukács beskriver detta så:

> "Först i detta sammanhang – vilken infogar enskilda fakta om det sociala livet i en *totalitet*, som moment av den historiska utvecklingen – blir en

kunskap om fakta, en kunskap om *verkligheten,* möjlig. Denna kunskap utgår från de enkla, rena (i den kapitalistiska världen) omedelbara och naturliga bestämningar som vi just karaktäriserat, för att fortsätta från den mot en kunskap om den konkreta totaliteten som intellektuell reproduktion av verkligheten. Denna konkreta totalitet är inte alls omedelbart given för tanken."[35]

Vi ska inte gå vidare med detta nu ty nu har vi presenterat det säregna hos Lukács totalitet. Härefter bör man använda de kända marxistiska begreppen, vilka för Lukács är underordnade totaliteten – t o m den ekonomiska nivån är underordnad totaliteten -, för att undersöka hur totaliteten är konstruerad. Det gäller att se metoden i relation till dess substantiella innehåll och för Lukács är detta det kapitalistiska samhället med dess inre motsättningar mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden – vilkas reproduktion överskrider de rena ekonomiska förhållandena och utsträcker sig till samhället som helhet. De rena ekonomiska kategorierna befinner sig alltså inte bara i en växelverkan med varandra utan också med fältet och substratat för deras verkan, med människorna och klasserna vars medvetande en gång har skapat dessa tingliknande relationer som nu bör och också kommer att förändras.

"De ekonomiska kategorierna blir alltså i dubbel bemärkelse dialektiska och dynamiska. De står i dynamisk växelverkan som 'rent' ekonomiska kategorier och bidrar till kunskapen om varje i tiden fixerat tvärsnitt genom den sociala utvecklingen. Och genom att de uppstått ur mänskliga förhållanden och deltar i den sociala omvandlingsprocessen, blir utvecklingens egen gång synlig i deras växelverkan med det verkliga substratat för deras verksamhet."[36]

Det återstår nu att nämna något om de antaganden som ligger bakom det som har presenterats ovan. Här får Hegel revansch, ty Lukács läser Marx med Hegels ögon. Vad som enligt Lukács är gemensamt för både Hegel och Marx är att teorin för dem är verklighetens kunskap om sig själv då verkligheten reproducerar sig själv – som redan har nämnts. Men därefter skiljs deras vägar åt och identitetsproblematiken försöker de att lösa på helt motsatta sätt. Hegel var den förste att upptäcka totalitetens betydelse för att övervinna dualismen, dock utan att han lyckades. Detta var andens enda intresse för att upphäva de förstelnade motsättningarna, de motsättningar som tidigare hade tagit olika former och för Hegel blivit "motsatser mellan förnuft ocgh sinnlighet, intelligens och natur, samt för det allmänna begreppet mellan absolut subjektivitet och absolut objektivitet."" Men Hegel lyckades inte och han kunde objektivt sett inte heller lyckas att övervinna dualismen, ty de reella, historiska betingelser som utgör denna totalitet hade ännu inte utvecklats och därför stannade Hegel, enligt Lukács, kvar i en begreppsmytologi där den bestämmande rollen innehas av "Volkgeist" hos varje enskilt folk. Det var alltså Marx som lycka-

des övervinna dualismen och avmystifiera mytologin genom att i verklighetens reproduktion av sig själv se den bestämmande faktor som "produktion och reproduktion" är."

Men Lukács ser även denna ontologiska grundval hos Marx – produktion och reproduktion – *historiskt* och drar sedan sina slutsatser med utgångspunkt från det. Med en sådan historisk utgångspunkt söker så Lukács – fortfarande inom de hegelianska ramarna – finna identitet mellan andens och tingens värld – och därigenom upphäva den irrationalitet som logiska konstruktioner skapar i innehållet, i materien – han försöker att upphäva motsättningen mellan subjekt och objekt för att kunna ta fram skapelsen och skapandet av kunskapens skapare; här får totaliteten en ny innebörd av relativiserande relationer mellan subjekt och objekt i just den konkreta förändringsprocessen. I denna nya totalitetsuppfattning ses alltså inte subjektet som något som alltid står emot objektet, som något som alltid förblir subjekt gentemot objektet, utan subjekt och objekt uppfattas i ett sammanhang på alla de nivåer där de kan manifesteras. I denna totalitetsuppfattning ses "det sanna. . . inte blott som substans utan också som subjekt",[39] och här är subjektet – i form av medvetande och tanke – på samma gång den dialektiska processens skapare och dess produkt, och här befinner sig också subjektet i en värld som är dess egen produkt och det försöker medvetet gestalta denna värld, vilken konfronterar subjektet som objekt.

För Lukács finner varje svårlöst problem sin lösning i historien, vilket får som konsekvens att "det av oss själva skapade i verkligheten förlora nu sitt mer eller mindre fiktionsartade väsen".[40] Men detta får också som konsekvens att objektet förlorar sin tingartade karaktär och alltid ses i relation till subjektet och att objektet blir relevant enbart genom subjektets aktivitet, handling; och genom dessa ses – samtidigt som Lukács förlorar all kontakt med materialismen, som han för övrigt alltid omnämner i negativa ordalag – hela historien i sin totalitet som en handling.

> "Vi har – med Vicos profetiska och redan citerade ord – själva skapat vår historia, och om vi är i stånd att betrakta hela verkligheten som historia (d v s som vår historia, ty någon annan finns det inte) så *har vi faktiskt höjt oss till den ståndpunkt, utifrån vilken hela verkligheten kan uppfattas som vår 'handlingsakt'*."[41]

Om alltså historien uppfattas som en handling så blir det viktiga det *centrala subjekt* som genomför handlingen. Det är med Lukács ord frågan om

> *"subjekt för handlingsakten, för genesis.* Ty den enhet av subjekt och objekt, av tanke och vara, som 'handlingsakten' försökte bevisa och demonstrera, har i själva verket sitt substrat och platsen för sitt förverkligande i det enhetliga skapandet av tankens bestämningar och historien om verklighetens vardande. Denna enhet kan emellertid endast gälla för

att vara en förstådd enhet, om man inte endast hänvisar till historien som den metodologiska utgångspunkt, varifrån alla dessa problem blir möjliga att lösa, utan också *konkret* kan visa historiens 'vi', historiens subjekt, det 'vi' vars handling i själva verket är historien."[42]

Detta "vi" är de sociala *klasserna*.

4. En jämförelse mellan Weber och Lukács

Det blir oundvikligt att göra en jämförelse mellan Weber och Lukács. Deras gemensamma problematik, så som den utformades före det första världskriget, var *historiens problem*, men eftersom deras utgångspunkter var så olika så blev också dels deras lösningar på problematiken dels deras sätt att bemöta en rad andra gemensamma problem helt olika.

För Weber, som började som historiker och slutade som sociolog, hade både historia och sociologi som sitt studieobjekt "Sinnzusammenhang". Vi erinrar oss distinktionen och relationerna mellan det unika och det gemensamma, mellan individer, eliter, karismatiska personligheter, skapare av historien å ena sidan och de vanliga människorna, massan å den andra sidan och medan alltså historien sysselsätter sig med de förstnämnda så ägnar sig sociologin åt de sistnämnda. Historien och sociologin är två discipliner för studiet av "meningen"; en disciplin för studiet av eliternas "mening", så att ingenting av det unika hos dem går förlorat, och en disciplin för studiet av "meningen" hos massan – som i en positivistisk tolkning kan studeras och behandlas som ett ting – och eftersom massan också finns i de stora andarnas värld så blir också sociologin en hjälpdisciplin för historien. Sociologin blir alltid en "hjälpvetenskap" till historien hos Weber, menar Lukács. Men låt oss i stället lyssna till Weber själv och det som han skrev inför utgivningen av boken "Ekonomi och Samhälle":

> "This winter I intend to publish a rather extensive contribution of the *Outline of the Social Sciences* series on the forms of political associations. It will deal with the subject in a comparative and normative manner, even though some may well sneer 'Dilettantes compare". For I think that one can only define the specific characteristics of, for example, the mediaeval city – and that is precisely the sort of thing which is the historian's task (in that we are absolutely in agreement!) – after one has established which of these characteristics were lacking in other cities (classical Chinese, Islamic).
>
> That is a general rule. The next task of historians is to give a causal explanation of those specific characteristics. I cannot think that you really disagree with this, and in fact many of your comments seem to support rather than to contradict my idea.

> Now the preliminary, quite modest task (of establishing the common characteristics of a class of phenomena such as the city) can be performed by sociology – at least as I conceive it. Of course it is inevitable in doing this that the sociologist will give offence to the scholar who has mastered a particular field, since after all nobody can be a specialist in all fields."[43]

För Lukács finns det inte utrymme för en sådan distinktion. Sociologi och historia blir identiska i marxismen. Sociologin blir en filosofisk vetenskap – liksom historien för historicisterna – på samma sätt som alla människor i grupper blir historiens skapare, historiens subjekt, för marxisterna." Så för Lukács blir individualiteten och den unika karaktären hos en epok eller en historisk formation de strukturformer som bestämmer människornas inre och yttre livsföremålslighet. För honom består det individuella av det gemensamma element i en epok som binder ihop dess olikartade delar till en totalitet.

Den distinktion mellan historia och sociologi som skisserats ovan får effekter på en rad olika områden. Medan både Weber och Lukács accepterar skillnaden mellan *kultur och natur* så förkastar dock Lukács hela den bild som vi har tecknat i kapitlet med samma namn, ty den tillhör den omedelbara verklighet som syns och denna omedelbarhet måste man förklara genom en uppsättning förmedlingskategorier. Ja, visst kan man se historien på detta sätt, men det leder också till att samtidigt som man går miste om de former som producerar omedelbarheten i empirin, så hamnar man också i en total relativism, i en ström av händelser, och i en situation där det enda alternativet för att få en fast punkt är "ideala typer". Weber valde ju också denna väg med sina ideala former, medan de förmedlingskategorier genom vilka man förklarar den empiriska verkligheten för Lukács är samma kategorier som producerar denna verklighet.

> "Förmedlingens kategori som metod att övervinna erfarenhetens rena omedelbarhet har alltså inte utifrån (subjektivt) tillförts objekten; den är inte ett värdeomdöme eller böra, som står i motsättning till deras vara, utan *den är uppenbarandet av deras egen egentliga, objektiva struktur.*"[44]

Både Weber och Lukács tar för givet att varje kunskap om verkligheten bygger på fakta, men det irrationella antagandet om "givna" värden och mål, det neokantianska antagandet, som ligger till grund för Webers tänkande – d v s denna distinktion mellan värdenas rivaliserande eller icke-samordnade sfärer å ena sidan och fakta å den andra sidan – leder till att denna omedelbara bild av historien och samhället upphöjs till *förklarande* faktum, medan det för Lukács är just detta faktum som bör förklaras. Medan begreppet "progress"[45] i historiska sammanhang för Weber är något relativt och medan man enligt honom kan tala om framsteg enbart i relation till något "givet" mål eller värde så är det annorlunda för Lukács. För Lukács sammanfaller det historiska skapandet med själva historien och förändringar ses i relation till de kategorier

som struktureras i en totalitet. Och progress sker i förändringen av själva totaliteten, vilken är bestämmande för den omedelbara verklighetens produktion och för den möjliga uppsättningen av mål och värden som kan formas under en historisk period. Och eftersom enheten, sammansättningen av denna totalitet, är motsatsernas enhet, så ses utvecklingen och alla samhälleliga produkter i termer av denna motsättning, i termer av antingen – eller, proletär – borgerlig, och blir alltså progressiv eller reaktionär. Men hos Weber, å andra sidan, finns bara två dimensioner; en karismatisk och en som är dess rutinisering.

Weber och Lukács accepterar båda *handlingsakts*begreppet, ett begrepp som utgör grundval för hela nyhistoricismen och för problematiken kring relationerna mellan subjektet och objektet, vilka sammanfaller i handlingsakten. Vi har redan sett att Weber förkastar objektet medan Lukács försöker att förena subjektet och objektet. Weber reducerar handling till något på individnivå medan Lukács genom att söka identiteten i samhället, i historien, utgår från totaliteten och därigenom gör subjektet överindividuellt – klasser. Konsekvenserna av detta blir enorma. Weber förlorar objektet – det organiserade samhället – och för Lukács blir de enskilda individernas intentioner och meningar ointressanta. Karisma är inte längre historiens drivkraft utan det är nu istället revolutionen som ska förändra grunderna för samhället som en totalitet. Det är inte längre karismatiska ledare och personligheter utan de sociala klasserna, det är inte längre "den empiriskt givne, historiske individen" eller "dennes empiriskt givna medvetande" utan samhället som en konkret totalitet. Lukács använder Marx' ord och säger att det

> "är inte förhållandena mellan individer, utan mellan arbetare och kapitalist, mellan arrendator och jordägare, o s v. Upplös dessa relationer och ni har upplöst hela samhället; er Prometeus är inte längre något annat än en fantom utan vare sig armar eller ben. . ."[47]

Både Weber och Lukács hamnar i en relativism, men för Lukács är den begränsad (relaterad) till klasser. Detta innebär för Lukács att även om kunskapen är beroende av klassens medvetande och begränsad av klassens praktik så finns det ändå en nödvändig överensstämmelse mellan kunskap och verklighet, ty denna sociala verklighet och historien ses som en handlingsakt och dess produkt – som vi såg tidigare – och man kan säga att den är "objektiv" i den bemärkelsen att denna kunskap om verkligheten i sin totalitet kan bli förutsättningen för att förändra denna verklighet.

> "Sanningen som alltså här endast kan vara 'objektiv' utifrån de enskilda klassernas ståndpunkt och motsvarande föremålslighetsformer, tillvinner sig en helt ny aspekt, så snart mänskligheten klart genomskådar grundvalen för sin egen existens och följaktligen *omvandlar* denna."[48]

Och medan Lukács hamnar i en *historisk* relativisering av sanningen och varat så finns det hos Weber ingen överensstämmelse mellan kunskap och verklighet, utan det finns i stället en subjektivism där de enskilda handlande människorna med sina värderingar uppställer de kategorier som verkligheten bör formas av.

Webers och Lukács inställning till värdena är analog. Värdena är för Lukács klassbundna och detta beroende blir för honom också en princip för överensstämmelsen mellan de olika värdesfärernas utveckling och beroende av varandra. Weber kan å andra sidan i sin relativism inte acceptera någon begränsning och enligt honom kan motstridiga värden samexistera, och han säger

> " 'Scientific' pleading is meaningless in principle because the various value spheres of the world stand in irreconcilable conflict with each other. The elder Mill, whose philosophy I will not praise otherwise, was on this point right when he said: if one proceeds from pure experience, one arrives at polytheism. . . .If anything, we realize again today that something can be sacred not only in spite of its not being beautiful, but rather because and in so far as it is not beautiful. . . And, since Nietzsche, we realize that something can be beautiful, not only in spite of the aspect in which it is not good, but rather in that very aspect. You will find this expressed earlier in the *Fleurs du mal*, as Baudelaire named his volume of poems. It is commonplace to observe that something may be true although it is not beautiful and not holy and not good. Indeed it may be true in precisely those aspects. But all these are only the most elementary cases of the struggle that the gods of the various orders and values are engaged in."[9]

Ja, erfarenheten leder till polyteism – men en subjektiv sådan – och med detta är också problemet formulerat, ty det som är viktigt är just relationerna mellan dessa olika världar och de antaganden som ligger till grund för dessa relationer, och den uppfattning som Weber grundar sig på är irrationalismen. För Lukács kan problemet formuleras som ett dilemma:

> "antingen lämna erfarenhetens – meningslösa – existens (vars meningslöshet är börats metodologiska förutsättning, eftersom dess problem inte skulle kunna uppstå i ett meningsfullt vara) oförändrad och därmed ge börat en rent subjektiv karaktär /här har man Weber – TC/, eller också anta förekomsten av en transcedental princip (för både varat och börat), för att kunna förklara att börat verkligen påverkar varat".

och Lukács säger vidare:

> "det gäller att visa de principer, genom vilkas förmedling börat *överhuvudtaget är i stånd* att påverka varat."[10]

och detta blir metodologiskt omöjligt om man gör en avgränsning mellan böra och vara.

Sammanfattningsvis kan Webers och Lukács skilda uppfattningar framställas på följande sätt:

> "Webers kunskapsteori är grundad på en radikal subjektivism. Verkligheten har ingen inneboende av värden oberoende mening. Det finns ingen nödvändig och logisk relation mellan kunskap och verklighet vilken härleds ur deras gemensamma ursprung i subjektet. En sådan 'ontologisk överensstämmelse' skulle med nödvändighet eliminera friheten att välja värden, vilket är karaktäristiskt för det weberianska kunskapssubjektet och för den sociala aktören. Överensstämmelse förutsätter att vissa värden är giltiga genom att de svarar mot de dominanta formerna av socialt handlande och att andra inte är det. Weber vidhåller att det är en skillnad mellan värden och betingelser för kunskap och handlande. För Lukács är överensstämmelsen tvärtom nödvändig, för den garanterar hans klassbestämda sanningsbegrepp – bara historiens sanna subjekt kan ha korrekt kunskap om historien. Kunskapens objekt utgörs för Weber av kunskapssubjektets medvetna och fria val; de värden genom vilka kunskapsobjekt skapas kan inte begränsas. . . . Kunskapen är med nödvändighet relativ till de avsikter subjektet väljer och ovanför de specifika empiriska påståendenas nivå är alla kunskapssystem lika relativa som de värden ur vilka de härleds. . . . Det finns ingen nödvändig kollektiv praxis. En sådan skulle förneka människans inneboende frihet att välja sina värden och hennes målmedvetna handlande."[51]

Innan vi avslutar denna enhet kan vi påpeka ytterligare en effekt. Medan Weber försöker att precisera en *mål–medel*problematik för de enskilda människornas handlande, så förkastar Lukács dylikt. Lukács går i stället ett steg längre – eller tar han ett steg tillbaka? Det skulle föra för långt att nu ge sig in i den för mig svårbegripliga diskussionen om skiljaktigheterna mellan de moralrationalister som betonar mål och det goda å ena sidan och de som betonar regler och lagar (de som söker att fastslå principer för detta val mellan mål och medel, det som får människorna att välja vissa mål och inte andra, och dessa principer som har framkommit ovan är inte oberoende utan motsvarar snarare medvetandets och kunskapens utveckling). Lukács betraktar mål–medelproblematiken som felaktig, till skillnad från revisionisterna vars taktik det är att se socialismen som ett moraliskt mål, en idé, en utopi, för vars uppnående det gäller att välja den rätta strategin. Nej, för Lukács är inte målet skiljt från medlet, från strategin, från rörelsen, utan målet är själv en process, en produkt av rörelse och därför är också målet den immanenta förändringen av verkligheten och samtidigt sanningen om denna förändring.

"Men genom att detta slutmål inte som ett abstrakt ideal står i motsättning till processen, utan utgör ett moment av sanningen och verkligheten, utgör den konkreta innebörden av varje uppnådd etapp samt är immanent i det konkreta momentet, är kunskapen om detta mål just kunskapen om den väg, som de mot helheten pekande tendenserna (omedvetet) slår in på. Det är kunskapen om den riktning, som just i det givna ögonblicket har till uppgift att konkret bestämma den riktiga handlingslinjen, sedd ur den totala processens perspektiv, d v s med hänsyn till proletariatets befrielse."[52]

5. Från rationalitet till reifikation

1. Nu kommer vi till sist till den viktigaste beröringspunkten mellan Weber och Lukács. Det gäller relationerna mellan å ena sidan Webers uppfattning om *rationalitet* och å andra sidan Lukács uppfattning om *reifikation*. Jag vill från första början slå fast att Lukács reifikationsbegrepp utgår från Marx uppfattning om varufetischism men att Lukács utvidgar denna syn till att gälla hela samhället, och detta sker med hjälp av Webers rationalitetsbegrepp. Släktskapet mellan Weber och Lukács vad gäller reifikationsbegreppet gör att Lukács avlägsnar sig från Marx. Men *Lukács överskrider Weber*, och han gör det med hjälp av Hegel. Men låt oss nu ta saker och ting i sin rätta ordning.

Vi har tidigare haft tillfälle att urskilja två tendenser hos Weber: en subjektorienterad, med betoningen på *"meningen" och handlingar*, och en där han försöker att fånga det specifika i vår egen kultur – den västerländska –, det karaktäristiska för kapitalismens organisering etc, vilket han finner i *rationaliteten*. Uppfattningen om en ökande rationalitet utgör också Webers historiefilosofi.[53] Dessa två tendenser hos Weber öppnar två perspektiv och två vägar att gå och de utesluter varandra. Det ligger mycket i den uppfattning som hävdar att när Weber betonar att sociologins uppgift är att syssla med individers handlingar så gör han detta för att han vill befästa uppfattningen att det är individer som utgör historiens krafter.

"To sum up: In Weber's practised methodology 'sociology' is the generalized aspect of the study of history and contrasts with the causal analysis of individual phenomena. It is true that his most general definition of interpretive sociology at the beginning of Part I of *Economy and Society* (1968), which was written years after the older and more descriptive Part II on historical typology, is that of 'a science concering itself with the interpretive understanding of social action and thereby with the causal explanation of its course and consequences'. But this was a polemic position, which was meant to affirm that in history only men act, not social organisms or collectives."[54]

Låt oss nu lämna denna handlingsorienterade aspekt hos Weber åt sidan, inte bara för att den inte är färdigbearbetad hos honom[55] och inte bara för att den inte är fruktbar – speciellt inte hans fyra former av handlingar[56] – utan för att den utgör ett hinder om man vill handskas med hans substantiella sida, vilken – tror jag – kan ge oss flera möjligheter som kan vara oss till vägledning och som kan användas som källmaterial. Rationaliteten, som vi redan har talat om, hör till det som blir kvar.

Weber rör sig på den samhälleliga verksamhetens fält, med dess dubbla "fetischiserande" karaktär, där människorna skapar sina egna livsbetingelser och där dessa samma betingelser finns där objektivt och bestämmande över människorna. Han rör sig samtidigt på två nivåer, han arbetar med två aspekter av samma fenomen, en på den samhälleliga nivån som reifikation, d v s förtingligande av de sociala relationerna, och den andra på medvetandets nivå som alienation. Men trots att alltså Weber rör sig inne på detta fält, så *kan han inte se* denna verklighet och han *kan inte upptäcka* motsvarande begrepp. Hans analyser av och anmärkning kring rationalitet skulle kunna leda till upptäckten av begreppet reifikation, men det hindras av hans subjektorienterade tänkande och hans decisionistiska utgångspunkt – vari de enskilda människorna överväger och där besluten om deras verksamhet avskärmar just denna verksamhet från betingelserna för den och från dess produkter – leder till att alienationsfenomenet upplöses.

Det avgörande steget för att kunna se verkligheten och kunna upptäcka begreppen har tagits av Lukács. "Det låg redan i luften", säger han, och det som hade bearbetats av Simmel, Weber och andra neokantianer och av "lebenstänkare" från denna period får nu av Lukács en konkret form – en produkt som har sin grund i Marx analys av varustrukturen. Denna syntes av så olikartade tänkesätt kunde inte bestå annat än på bekostnad av en av dem, och det blev på marxismens bekostnad.

Vi får nu tillfälle att erinra oss de tre perioderna i det tyska tänkandet under 1800-talet som vi beskrev i *Introduktionen*. Vi måste minnas romantikens reaktion mot upplysningstänkandet, vi måste minnas de motsatta ställningstagandena – för och emot industrin, för och emot det vetenskapliga tänkandet – och vi måste också erinra oss hur, mer konkret, striden utformades under just romantikens tredje period, vilket alltså utgjorde den atmosfär i vilken dessa tänkare, liksom också Lukács, rörde sig i. De två motsatta ställningstagandena kan kort presenteras på följande sätt:

> "In general terms, proponents of a scientistic-industrial viewpoint stressed man's ability to confront and overcome the unknown with the aid of intellectual weapons fashioned by himself. It was this ability which led to man's growing mastery over his natural environment: an environment which included both his natural surroundings and his own more

primitive instincts. Thus history was viewed as the gradual assertion of man's power to reason (exemplified by science) over his animal nature whose blind emotions, baseless fears and dark superstitions testified to his original state. Scientific and technological progress was thus a wholly beneficial process which swept away a world of custom and ignorance by a world of calculation and control."[57]

Sedd från den motsatta åsiktspolen uppfattas denna inställning som hycklande

"For, far from bringing man happiness and fulfilment, technological progress wrenched man away from nature and thus divorced him from his own essential being. Machinery, artifice, sophistication progressively turned man's achievements against himself. Men could no longer recognise themselves in the world of their own creation. Society became alienated from itself."[58]

I slutet av 1800-talet och början av 1900-talet framstår detta ännu klarare med "lebens-filosofins" dominans – och neokantianerna stod inte heller opartiska i denna motsättning utan öppnade dörren mot den degraderade livssynen. Rickert kämpar för att utstaka "gränser" för det exakta tänkandet till förmån för en historiesyn och -kunskap och Simmel går – under inflytande från Bergson – ännu längre än vad Dilthey gjorde i denna polarisering. Simmel konstaterar att ett tragiskt förfall råder och att en degradering av "livet" till sociala former pågår, där dessa sociala former frigör sig och får en egen existens, oberoende av livet, av deras innehåll.

"They come to play freely in themselves and for their own sake; they produce or make use of materials that exclusively serve their own operation or realisation."[59]

Det gäller nu att finna de element som bidrar till denna polarisering av verkligheten och därefter att ta ställning till dem.[60] Ett av dessa element är vetenskapen. Om "livet", dess kreativitet, dess vitalitet och dess förändring inte kan fångas och inte kan förklaras med intellektet, vilket uppfattar allting som i ett invariant tillstånd – som vi såg ovan i kapitlet "Den spruckna spegeln" –, så innebär det att om man närmar sig denna problematik från motsatt håll, så är det vetenskapen och det intellektuella arbetet som skapar reifikation; i livets eviga rörlighet är det vetenskapliga tänkandet med dess identitetslag som isolerar aspekter, skapar objekt, ting, det är logiken som ser de logiska relationerna, som ser lagarna mellan dessa "kristalliserade ting".

"Matter is merely a creation of the intellect. . . . *Reification is the product of science and technology.* And science and technology, in their turn, arise from the requirements of 'everyday life', i.e. that need for 'regularity' and 'stability' which is characteristic of common sense."[61]

Collettis anmärkning om att detta bergsonska motiv finns manifest hos flera och olikartade tänkare – existensialismen och frankfurtskolan – är välgrundad, däremot bör man ställa sig lite tveksam till anklagelsen att "the focal theme of *History and Class Consciousness* is in the identification of capitalist reification with the 'reification' engendered by science",[62] ty dels ställer sig Lukács uppgiften att överskrida denna identitet, dels uppstår för Lukács reifikationen i tänkandet genom att de dialektiska förhållandena mellan tanke och vara upphävs, något som gäller även Collettis arbete. Hos Lukács producerar reifikationen i tänkandet inte materia, eller reifikation i materia, utan den producerar irrationella antaganden om verkligheten.

Ja, "det låg redan i luften" under lite olika beteckningar och det har bl a uttryckts som karismas förfall till rationalisering, men eftersom själva vetenskapen utgör en del – och kanske den viktigaste, enligt Weber – av denna rationaliseringsprocess som avhumaniserar den västerländska kulturen, så är inte vetenskapen utan skuld till denna polarisering mellan människan och rationaliserade strukturer och därmed mellan människans önskemål, "mening" etc och reifikation. Weber upplever att rationalitet leder till ett "framtida slaveri", men han ställer sig stoisk inför detta[63] samtidigt som han, i konsekvens med "lebens-filosofins" attityd mot vetenskapen, låter sin ironi falla över de naiva optimisterna:

> "After Nietzsche's devastating criticism of those 'last men' who 'invented happiness', I may leave aside altogether the naive optimism in which science – that is, the technique of mastering life which rests upon science – has been celebrated as the way to happiness. Who believes in this? – aside from a few big children in university chairs or editorial offices."[64]

Denna pessimism och det pågående förfallet, denna separation mellan människan och hennes produkter, mellan människan och vetenskapen, teknologin, mellan "livet" och livsformerna "fanns redan i luften", i den luft som den unge Lukács andades: Lukács första bok fick namnet "Själen och Formen" och i den ersättes så småningom själen av "livet" och ordet existens börjar att mera krävande framträda och allteftersom kommer formerna att stå mot livet i boken under Kirkegaards inflytande. I "Das Zeschellen der Form am Leben" slår han fast att det "är inte möjligt att *leva* ett system; . . . det finns aldrig någon plats för liv i tänkandets logiska system. . . . det finns inget system i livet. I livet finns bara det separata, det individuella, det konkreta."[65] Kierkegaards inflytande på existensialismen började med Lukács, vilken aldrig befriade sig från honom. Men Lukács tar inte – som Weber – livet som en stoiker. Han ställer som sin uppgift att övergå den kris som världen befinner sig i. Medan Weber sökte efter den västerländska kulturens identitet, och fann den i rationalitetsprocessen, blir frågan för Lukács en annan: *"Vem är det som ska rädda oss*

från den västerländska kulturen?".[65] Lukács söker i en smärtsam process en övergång till något nytt där kluvenheten mellan de två extrema och separata polerna inte bör finnas. I denna process tar han det stora steget från Kant till Hegel – men ännu under Kierkegaards vakande ögon – från "Själen och Formen" till "Romanteori".

Parentetiskt kan här påpekas att detta steg till Hegel åtföljs av en optimism och en positiv attityd till förnuftet och vetenskapen, i kontrast till den tidigare pessimismen. Windelband säger det så:

> "Därtill kommer den utvecklingsglada optimism som pulserar genom hans lära, förtroendet till förnuftets makt varmed han segrar över Schopenhauers dystra predikan om världens elände. Och slutligen frambryter kraftigt i den unghegelianska strömningen gentemot den omättliga individualismen, med vilken Nietzsche en tid har berusat vårt folk, hängivenheten för en andlig totalitet och för ett förnuftigt och allmängiltigt livsinnehåll."[66]

Nu åter till övergången från "Själen och Formen" till "Romanteori". Ungefär femtio år senare skriver Lukács själv om denna intellektuella omvandling:

> "I was then in process of turning from Kant to Hegel, without, however, changing any aspect of my attitude towards the so-called 'intellectual sciences' school, an attitude based essentially on my youthful enthusiasm from the work of Dilthey, Simmel and Max Weber. *The Theory of the Novel* is in effect a typical product of the tendencies of that school. When I met Max Dvorak personally in Vienna in 1920 he told me that he regarded my book as the movement's most important publication."[67]

Men det är just i denna bok som övergången till Hegel sker, som skiftningen från den kantianska dikotomin, mellan tidlösa värden och deras historiska realisering, till Hegels förnufts dialektiska utveckling sker.

> "The author of *The Theory of the Novel* . . .strove towards intellectual comprehension of permanence within change and of inner change within the enduring validity of the essence. But his method remains extremely abstract in many respects, including certain matters of great importance; it is cut off from concrete socio-historical realities."[68]

Denna anknytning till den konkreta verkligheten skulle Lukács komma att finna, hos Marx, ungefär tio år senare, men först skulle han få svar på frågan "vem är det som ska rädda oss från den västerländska kulturen?", vilken höll honom "in a mood of permanent dispair over the state of the world". Svaret var den ryska revolutionen 1917. "It was not until 1917 that I found an answer to the problem which until then had seemed to me insoluble."[69]

Det är inte nödvändigt att här gå igenom Lukács reifikationsbegrepp (en problematiken som har förbigåtts med tystnad av marxister verksamma mellan Marx och Lukács). Mycket av det positiva har inkorporerats i det sociologiska tänkandet; mycket av det negativa har förkastats och kritiserats, t o m av Lukács själv; problemet är nu att avgöra vilken aspekt i reifikationsbegreppet som är utvecklingsbar. Jag ska i det följande försöka undvika upprepningar kring reifikationsbegreppet i den utsträckning detta är möjligt för att ändå skapa en grund utifrån vilken jag i stora drag ska kunna sissera nästa steg.

Lukács utgår från Marx' varufetischism, men för Marx är alienation ett fenomen som är begränsat och som är beroende av specifika *produktionsförhållanden* – och detta är så inte bara i anslysen av varustrukturen utan också i andra arbeten av Marx, också i "Ekonomiska och filosofiska manuskript". De olika aspekterna eller dimensionerna av alienationen hos Marx är a) arbetarens alienation från sitt eget arbetes produkt, b) arbetarens alienation från sin egen arbetsförmåga i arbetsprocessen och c) alienationen i relationerna mellan människorna.[1] Men Lukács däremot söker att täcka in hela samhället i sitt reifikationsbegrepp. I det kapitel som rubriceras Reifikation börjar Lukács sin framställning på följande sätt:

> "Varustrukturens väsen. . . består i att ett förhållande, en relation mellan två människor antar karaktären av ett ting och på så sätt får en 'spöklik föremålslighet', som i sitt eget stränga, skenbart helt slutna och relationella lagsystem döljer varje spår av sitt fundamentala väsen: att vara en relation mellan människor."[2]

Och han fortsätter med att säga att Marx' ekonomiska analys här kommer att användas som en *förutsättning* för de problem som upptäcks genom varans föremålslighetsform och subjektets motsvarande beteende. Därifrån går så Lukács över till rationalitetsprincipen:

> "För oss är det viktigaste den *princip,* som i och med detta kommer att råda, d v s den på kalkylen, på *kalkylens möjlighet* baserade rationaliseringsprincipen."[3]

och med ordalag som starkt påminner om Webers kommer han med nödvändighet till slutsatsen

> "att principen för den rationella mekaniseringen och för kalkylens möjlighet måste omfatta alla livets uppenbarelseformer."[4]

Här har Lukács med hjälp av Webers rationalitet övergått Marx, men kravet på subjekt–objekt-relationer tvingar honom nu att överskrida även Weber. Genom sitt sökande efter en väg ut ur rationaliteten för att överskrida den och förena den med subjektet, kommer Lukács över till Hegel. Den rationaliserande objektiviteten kan inte uppfattas som reifikation annat än i Hegels termer, där objektivitet och alienation blir identiska. Det är Hegel som ser existensen

av ett av oss själva oberoende objekt som alienation;" det är de objektiva former som anden nödvändigtvis måste ta sig genom att skära av, genom att avstå, en bit av sig själv för att denna alientation sedan ska kunna återkomma som självmedveten ande."[4] Återigen träder det gamla testamentets motiv om människans förfall och historien som vägen till återföreningen med det Ena fram. Och återigen spränger förnuftet och materien sönder detta mönster och det som för Hegel själv alltid förblir i ett alienationstillstånd är vetenskapen och materien – och det är kanske därför som detta har mött så mycket kritik.

Konsekvenserna av denna identitet mellan alienation och objektivering, denna identitet mellan förnuft och materia, blev en förvirring som vi än idag inte har klarat ut, trots alla försök – t o m från Lukács själv – att rätta till misstaget. Det bästa är att från Lukács själv höra vilka konsekvenser denna hegelianska uppfattning fick för hans arbete, och vi ska göra detta innan vi går över till att studera Lukács senare försök att slå fast den distinktion mellan objektivering och alienation som finns i Marx' texter och att kritisera Hegel. Genom jämförelsen kan vi kanske kasta lite ytterligare ljus över vår problematik – rationaliteten – och därmed handskas bättre med den. Om identiteten mellan alienation och objektivering skriver alltså Lukács:

> "For it is in Hegel that we first encounter alienation as the fundamental problem of the place of man in the world and *vis-à-vis* the world. However, in the term alienation he includes every type of objectification. Thus, 'alienation' when taken to its logical conclusion is identical with objectification. Therefore, when the identical subject–object transcends alienation it must also transcend objectification at the same time. But as, according to Hegel, the object, the thing exists only as an alienation from self-consciousness, to take it back into the subject would mean the end of objective reality and thus of any reality at all. *History and Class Consciousness* follows Hegel in that it too equates alienation with objectification /Vergegenständlichung/ (to us the term used by Marx in the *Economic-Philosophical Manuscripts).* This fundamental and crude error has certainly contributed greatly to the success enjoyed by *History and Class Consciousness*. The unmasking of alienation by philosophy was in the air, as we have remarked, and it soon became a central problem in the type of cultural criticism that undertook to scrutinise the condition of man in contemporary capitalism.""

Låt oss nu slå fast att överskridandet av reifikationen hos Lukács alltid innebär en relativisering och en subjektivisering av objektet och allt alltmedan den kantianska rationaliteten upphävs metodologiskt och en ny syn på historien som något progressivt träder fram så är det inte Marx utan Hegel som svarar för detta; det är den spruckna spegeln som Lukács vill sammanfoga och laga. Men det tog sin tid innan Lukács kom att konstatera hur Marx uppfattade ob-

jektivitet, hur Marx skiljer mellan alienation och reifikation å ena sidan och objektivering å den andra. För att Lukács skulle inse detta krävdes det att han deltog praktiskt i klasskampen, något som krävde konkreta analyser av ekonomiska och sociala förhållanden;[8] det krävdes att han skulle läsa Marx' manuskript från 1844 för att han skulle kunna se att den unge Marx inte uppfattade objektiveringen som alienation utan som människans förverkligande, som människans kontroll överr naturen som inte kan subjektiveras utan har en objektiv, av viljor, medvetande, klasser, nationer etc oberoende existens. Lukács erinar om det djupa intryck som läsningen av "Manuskripten" gjort på honom:

> "However that may be, I can still remember even today the overwhelming effect produced in me by Marx's statement that objectivity was the primary material attribute of all things and relations. This links up with the idea already mentioned that objectification is a natural means by which man masters the world and as such it can be either a positive or a negative fact. By contrast, alienation is a special variant of that activity that becomes operative in definite social conditions. This completely shattered the theoretical foundations of what had been the particular achievement of *History and Class Consciousness*. The book became wholly alien to me just as my earlier writings had become by 1918–19. It suddenly became clear to me that if I whished to give body to these new theoretical insights I would have to start again from scratch."[9]

Det är denna, samma, tes som i Feuerbachs händer bröt sönder Hegels system och kastade det åt sidan, så som Engels informerat oss. Det är denna, samma, tes som nu slår mot den unge Lukács reifikationsbegrepp.

Grundvalarna för Lukács tidigare arbete skakas alltså. Man kan inte längre undvika frågan om vilka konsekvenser som upptäckten av misstaget beträffande Marx uppfattning om objektivering och alienation har för reifikationsproblematiken i "Historia och Klassmedvetande". Vad skulle behöva förändras i enlighet med Marx' premisser och vad var korrekt i denna reifikationsuppfattning? Frågan är inte lätt att besvara: å ena sidan finns det marxister som grundar sig på den unge Marx och som sysslar med alienationsproblematiken och som samtidigt accepterar den unge Lukács. Å andra sidan kan begreppet reifikation kanske stå för en verklighet som varken den unge Marx' antaganden om människans väsen eller den unge Lukács' hegelianska antaganden kan bemöta utan att deformera denna verklighet. Man måste därför ha en fast grund som utgångspunkt för att bemöta problematiken. Det gäller framförallt att explicit avgränsa objektivitet från alienation eller reifikation, och därefter att jämföra detta med Hegels alienation såsom Lukács uppfattar den. Genom att ställa Marx mot Hegel kommer vi att ställa Marx mot Lukács. Den säkraste vägen här är att söka hos Lukács själv, och han ger verkligen också ett svar

i "Den unge Hegel" där han söker studera filosofins utveckling i relation till ekonomins utveckling – ett försök som påminner om Marx' försök i "Manuskripten" att föra samman politisk ekonomi och filosofi. I denna bok ställer Lukács Marx' objektivitet mot Hegels "externalisering".[80] Lukács pekar på tre olika innebörder i Hegels "externalisering":

> "(1) It refers firstly to the complex subject–object relation inseparably bound up with all work and all human activity of an economic or social kind. What is involved here is the problem of the objectivity of society, of its development, of the laws governing that development, all this in the general context of the idea that men make their own history themselves. . . . (2) Secondly, there is the specifically capitalist form of 'externalization', i.e. what Marx would later call 'fetishism'. . . . Needless to say, the absence of a grounding in economic theory leads him constantly to confuse this class of 'externalized' social objectivity with the first, i.e. he regards many things as the products of social work, of human praxis in general, which are in actuality only the fetish-forms of objectivity specific to capitalism, and vice versa. . . . (3) Thirdly, there is a broad philosophical extension of the concept 'externalization' which then comes to be synonymous whith 'thinghood' or objectivity. This is the form in which the history of objectivity is portrayed: objectivity as a dialectical moment in the journey of the identical subject–object on its way back to itself via 'externalization'."[81]

Om Hegel hade accepterat en olikhet, en distinktion, mellan objektivitet och "externalisering" så hade hans system fallit samman, ty han skulle då inte ha kunnat komma fram till slutmålet identitet mellan subjekt och objekt,[82] och därför uppfattas naturen och historien som förnuftets "externalisering", som en etapp på färden mot återkomsten till sig själv. För Marx, som hade tagit sin väg via Feuerbachs materialism,[83] var däremot – som vi konstaterade ovan – objektivitet skiljd från externalisering eller alienation. Vi ska inte här, som så vanligt är, dröja vid den unge Marx för att påvisa denna distinktion, utan vi bör söka en ännu fastare grund. Denna grund finner vi i "Kapitalet", ty det är från resonemanget om varufetischism i "Kapitalet" som Lukács tar sin utgångspunkt för att sedan komma fram till sin syn på reifikation i "Historia och Klassmedvetande". Även i "Historia och Klassmedvetande" kan man emellertid finna en latent distinktion mellan objektivitet och alienation, nämligen i ett citat av Marx som Lukács använder, dock utan att ta fasta på denna distinktion.

> " 'Privategendomen' säger Marx 'alienerar inte endast människans individualitet utan också tingens. Jorden har ingenting med jordräntan att göra, maskinen ingenting med profiten. . . . Det är en egenskap /jordräntan. T C/, som jorden kan förlora utan att alls förlora någon av sina in-

neboende egenskaper, t ex en del av sin bördighet; en egenskap vars grad, ja vars existens, är beroende av sociala förhållanden, som kan skapas eller upphävas av den enskilde jordägarens medverkan. Samma sak med maskinen'."[84]

Här är det inte frågan om subjekt–objekt-relationer, eller om den inför sin egen arbetsaktivitet, sin arbetsprodukt och sina medmänniskor alienerade människan. Här är alienationen inte något teoretiskt begrepp med vars hjälp man kan förklara privategendomen, som ofta har påstått,[85] utan det är här tvärtom frågan om *två* olika, distinkta *typer av objektivitet,* som relateras till varandra genom *sociala förhållanden.* Denna skiftning i problematiken hos Marx från alienerat subjekt till en dubbel objektivitet är resultatet av en process i hans tänkande som började med "Den Tyska Ideologin" och fullbordades i "Kapitalet"[86] och som kastar ljus över distinktionen mellan ett verkligt objekt och varufetischformen för detta objekt. Marx skriver:

> "But it is different with commodities. There, the existence of the tings *quâ* commodities, and the value-relation between the products of labour which stamps them as commodities, have absolutely no connexion with their physical properties and with the material relations arising therefrom. There it is a definite social relation between men, that assumes, in their eyes, the fantastic form of a relation between things."[87]

Samma objekts två olika typer av objektivitet kan skiljas åt på följande sätt:

> "The product of labour is not itself a commodity, but adopts this manifest social form in given social conditions of production. When the product of labour. . . adopts the commodity form, then the object has a double objectivity. One: whose result is the objectification of the concrete, determinate labour of the subject; the object possesses physical, sensual properties linked not to the material in itself but only to the extent that has been sensually, physically transformed by the worker (Objectivity I). Another: arising out of this first objectivity, treats the product of human labour as an object-commodity which can no longer be considered as a product of the concrete determinate labour of the worker (Objectivity II). Objectivity I does not necessarily lead to Objectivity II, but the second is inconceivable without the first. . ."[88]

Varufetischismen, objektivitet II, är en produkt av sociala relationer, men den korresponderar ändå med, och är förbunden med, objektivitet I, d v s med produkten av arbetet. Till vilken objektivitet korresponderar Lukács' reifikation, som täcker hela samhället? För Marx, som ser fenomenet historiskt och relaterat till produktionsförhållandena, räcker det med att upphäva det kapitalistiska produktionssättet för att upphäva alienationen, det räcker med att förändra de produktionsförhållanden som förvandlar produkter till *varor* och inte själva produkterna; för Marx är inte alienation identiskt med objektivering

utan med ett specifikt förmedlingssätt. Om de specifika relationer – som ger upphov till denna identitet mellan objektivitet I och II – upphävs, så relativiseras objektivitet II – alienation, alla olika fetischismformer – och upphävs själv med dessa relationer, medan objektivitet I – de objektiva erövringarna i mänsklighetens historia – fortsätter att existera och kan återfinnas som element i nya relationer i nya samhällsformationer.

Nu, tillbaka till Lukács. Lukács' behandling av reifikationsfenomenet – och detta fenomens utsträckning till att täcka hela det moderna samhället – med hjälp av Webers rationaliseringsbegrepp leder inte till det som Marx menade med alienation och varufetischism. Det är inte detsamma som hos Marx, men denna "reiferande" verklighet finns ändå och finns kvar som ett problem för marxismen att behandla.

Om Lukács reifikation är identisk med Hegels alienation – som han själv självkritiskt har konstaterat – så skulle hans reifikation upphävas om man lyfte bort de hegelianska elementen ur hans tänkande, men så är inte fallet. Om man lyfter bort Hegel så finner man hos Lukács, under den hegelianska reifikationen, två sorters "reifikationer": en process som är detsamma som rationalisering och som omfattar hela samhället och medvetandet, alla "livets uppenbarelseformer",[9] och en fetischism i Marx mening. Den senare är tidsbunden, d v s beroende av ett specifikt produktionssätt, det kapitalistiska, och upphävs därmed med kapitalismens upphävande. Men beträffande den förra, rationaliseringen, kan inte Lukács övertygande visa att den också skall upphävas med kapitalismen, trots att den har inkorporerats som en organisatorisk princip under just kapitalismen. Det är möjligt att de "rationaliserade specialsystem. . . vars karaktär. . . måste framstå som rent *tillfällig* i förhållande till varandra"[10] kan upphävas, men inte själva rationaliseringsprincipen baserad på kalkylens möjligheter. Lukács avgränsar ett nytt fält för tänkandet - som avspeglar utvecklingstendensen sedan början av detta århundrade – gentemot den tyska idealismen och utöver Marx, men han kan inte själv se detta fält. Han kan inte se rationalitetsprincipen oberoende av dess tillämpning och inte heller dess tillämpnings beroende av produktionssättet, d v s han kan inte se rationalitet i relation till produktionssätt. Lukács, liksom bl a Weber, identifierar rationalitetens uppkomst och tillämpning inom det kapitalistiska produktionssättet; de ser båda hur dess tillämpning är bestämmande för hela samhällsstrukturen, de ser tendenser till att den förvandlas från medel till självändamål, de ser rationalitetens avhumaniserande effekter på människorna. Men de har inte sett hur produktionssättet, d v s systemet, bestämmer över rationaliseringen och hur olika system har olika användning och tillämpning av rationaliteten. "Historia och Klassmedvetande" passerar därmed över till historien, ty det problem som återstår att studera är rationaliteten sedd (inte fristående från resten av samhället, inte empiriskt) i relation till systemet, i relation till produktionssättet.

Noter

1 Akademital i Heidelberg den 25 april 1910, "Förnyandet av hegelianismen". Ur Windelband, Wilhelm: *"Preludier"*. Bonniers, Stockholm 1915.
2 Windelband, W: a.a. sid 148.
3 Hughes, H Stuart: *"Consciousness and Society, The Reorientation of European Social Thought 1890–1930"* (1959). Paladin, St Albans 1974, sid 338.
4 Hughes, H Stuart: a.a. sid 338.
5 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth H H and Mills, C Wright *"From Max Weber"* (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 155. Om de filosofiska strömningarna under början av vårt århundrade, se Georgoulis, K: *"Aisthitiká kai filosofiká meletimata"* /Estetiska och filosofiska studier/. Sitheris, Aten 1964, sid 194–211.
6 Goldmann, Lucien: "Isagogi ston Lukács kai ston Heidegger" /Introduktion till Lukács och Heidegger/ (1973). Erasmas, Aten 1975, sid 15 ff.
7 Se kapitlet "Subjektets anatomi" ovan. Se Mourelos, G: *"Themeliodeis ennoies tis syghronis filosofias kai epistemologias"* /Grundläggande begrepp i den moderna filosofin och epistemologin/ Egnatia, Salonika 1976, sid 79 ff. Med speciell anknytning till Weber: Schutz, A: *"The phenomenology of the social world"* (1942). Heinemann Educational books, London 1972. Kap 1.
8 Gunnarsson, Gunnar: "Georg Lukács och 'Historia och Klassmedvetande' ". Förord till Lukács, Georg: *"Historia och Klassmedvetande"* (1923). Bo Cavefors Bokförlag, Berlingska Boktryckeriet, 1970. Sid 7. Se även Lichtheim, Georg: *"Lukács"*. Fontana, Bungay, Suffolk 1970, kapitel 1.
9 Ljungdal, Arnold: *Georg Lukács och Marxismens estetik,* Stockholm 1967, sid 11.
10 Goldman, L: "Reflections on History and Class Consciousness". Ur Mészáros I (ed.): *"Aspects of History and Class Consciousness"* (1971). Routledge and Kegan Paul, London 1973, sid 66.
11 Aron, Raymond: *"German Sociology"* (1936). The Free Press of Glencoe, New York 1964, sid 121–122.
12 Colletti, Lucio: *"Marxism and Hegel"* (1969). New Left Review Editions, London 1973, sid 175.
13 Lukács, Georg: "Preface to the New Edition (1967)". Förord till *"History and Class Consciousness'* (1923), Merlin Press, London 1971, sid x.
14 Lukács, Georg: *"Historia och Klassmedvetande"* (1923). Bo Cavefors förlag, Berlingska Boktryckeriet, 1970, sid 177.
15 Lukács, Georg: a.a. sid 178.
16 Lukács, Georg: a.a. sid 227–228.
17 Lukács, Georg: a.a. sid 196.
18 Lukács, Georg: a.a. sid 189.
19 Lukács, Georg: a.a. sid 190, där Lukács använder Fichte.
20 Lukács, Georg: a.a. sid 72–73.
21 Lukács, Georg: a.a. sid 230.
22 Engels, F: *"Ludwig Feuerbach"* (1888) Progress Publishers, Moskva 1969, sid 6.
23 Fischer, Ernst: *"Marx in His Own Words"* (1968). Pelican Books, London, 1973, sid 158.
24 Elfte tesen om Feuerbach ur Lukács, Georg: a.a. sid 39.
25 Lukács, Georg: a.a. sid 86.
26 Lukács, Georg: a.a. sid 41.
27 Lukács, Georg: a.a. sid 50.
28 Lukács, Georg: a.a. sid 71.
29 Lukács, Georg: a.a. sid 71.
29 Lukács, Geor: sid 71

30 Detta är Althussers kritik mot Hegel. Se Althusser, Louis: *"För Marx"* (1960–65). Bo Cavefors Förlag, 1968. Se även Althusser, Louis: *"Essays in self-criticism"* (1972–75) NLB 1976, sid 181 ff.
31 Lukács, Georg: a.a. sid 55.
32 Lukács, Georg: a.a. sid 55.
33 Lukács, Georg: a.a. sid 44.
34 Lukács, Georg: a.a. sid 47.
35 Lukács, Georg: a.a. sid 49.
36 Lukács, Georg: a.a. sid 57.
37 Lukács, Georg: a.a. sid 211.
38 Lukács, Georg: a.a. sid 61.
39 Lukács, Georg: a.a. sid 213.
40 Lukács, Georg: a.a. sid 216.
41 Lukács, Georg: a.a. sid 216. Kursiveringar av T C. Och Lukács fortsätter:

> "Materialisternas dilemma har förlorat sin mening, ty det avslöjas som en rationalistisk inskränkning, som en det formella förståndets dogmatism att endast erkänna våra medvetna handlingar som våra gärningar och uppfatta den av oss själva skapade historiska omvärlden, den historiska processens produkt som en verklighet, vilken påverkar oss enligt främmande lagar."

I samma anda kan man läsa hos Ljungdal, A: *"Marxismens världsbild"* (1947). Pan, Stockholm 1967, sid 119:

> "I och för sig kan – det måste genast påpekas – den idealistiska historieuppfattningen för ingen del betecknas som marxismens absoluta motsats. Tvärtom föreligger åtminstone på en punkt en avgörande likhet mellan dem. Den idealistiska historieuppfattningen avböjer liksom marxismen en ensidigt deterministisk tolkning av verkligheten och den utgår – liksom marxismen – från läran om det mänskliga handlandet, den mänskliga aktiviteten, som historiens grundläggande faktum.

42 Lukács, Georg: a.a. sid 216–217. För kritik av Lukács uppfattning här, se Poulantzas, Nicos: *"Politisk makt och sociala klasser"* (1968). Partisanbiblioteket, Falköping 1970, sid 62. En diskussion av Lukács framställning av marxismens dialektiska metod och de bidrag som han, särskilt i sina sista arbeten, gör till en marxistisk ontologi om det samhälleliga varat kommer att presenteras i ett senare arbete av Tor Larsson och Tommy Törnqvist vid sociologiska institutionen i Uppsala.
43 Max Weber återgiven i Frank, R I. "Translator's Introduction" till Weber, Max: *"The Agrarian Sociology of Ancient Civilization"* (1896, 1909). New Review Editions, London 1976, sid 21–22.
44 Goldmann, Lucien: *"Isagogi ston Lukacs ke ston Heidegger"*. Introduktion till Lukács och Heidegger (1973). Aten 1975, sid 20–21.
45 Lukács, Georg: a.a. sid 237.
46 Se ovan Kapitel V.
47 Lukács, Georg: a.a. sid 98.
Max Weber. Essays in Sociology" (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970. Sid 147–148.
49 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.) *"From Max Weber. Essays in Sociology"* (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970. Sid 147–148.
50 Lukács, Georg: a.a. sid 235.
51 Hirst, Paul och Savage, Stephan: "Parsons, Weber och historicismen" ur *Häften för Kritiska Studier* nr 4, 1976. Sid 35. Författarna till denna kompakta artikel – skriven i ett försök att bemöta N Poulantzas, som *likställer* Weber och Lukács – begår själva ett viktigt fel genom att inte se de gemensamma aspekter som finns hos Weber och Lukács.
52 Lukács, Georg: a.a. sid 68. Se också Lukács, Georg: "Taktik och etik" (1919). Ur Pontara, G (ed.): *"Etik, Politik och Revolution"* Cavefors 1971, sid 86 ff. En diskussion om mål och medel åter-

finns också i Håkansson, Kaj: *"Socialism som självstyre"*. Prisma, Stockholm 1973, sid 261–263.
53 Roth, Guenther: "History and Sociology in the work of Max Weber" ur *The British Journal of Sociology* no 3, september 1976. Se sid 310.
54 Roth, Guenther: a.a. sid 315.
55 Schutz, Alfred: *"The phenomenology of the Social World"* (1932). Heinemann, London 1972, kapitel 1.
56 Även MacIver tvingas förenkla de ideala typerna. MacIver, R M: *"Social causation"*. Ginn, Boston 1942, sid 175.
57 Jones, Gareth, Stedman: "Marxism of the Early Lukács" ur *New Review* No 70, November–december 1970, sid 34.
58 Jones, Gareth Stedman: a.a. sid 34.
59 Simmel, Georg: "Individual and Society" (1920). Ur Wolff, Kurt H (ed.): *"The Sociology of Georg Simmel"* (1950) The Free Press, New York 1964, sid 41.
60 Läs om detta i kapitlet "From Bergson to Lukács" i Colletti, Lucio, a.a.
61 Colletti, Lucio: a.a. sid 164.
62 Colletti, Lucio: a.a. sid 179.
63 Se Jones, Gareth Stedman: a.a. sid 40 och Israel, Joakim: *"Alienation: från Marx till modern sociologi"*, Rabén o Sjögren, Sthlm 1968.
64 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 143.
65 Lukács, Georg: *"Soul and Form"* (1910). Merlin Press, London 1974, sid 31–32.
66 Lukács, Georg: "Preface" (1962) till *"The Theory of the Novel"* (1914–15). The Merlin Press, London 1971, sid 11.
67 Windelband, Wilhelm: a.a. sid 149.
68 Lukács, Georg: a.a. sid 12.
69 Lukács, Georg: a.a. sid 16–17. Även de följande citaten i texten är hämtade från detta förord från 1962.
70 Det lär sägas att när Weber fick kännedom om sin väns och lärjunges förändrade inställning, så sade han att det måste vara en djupgående förändring av övertygelse och uppfattning hos Lukács. (New Left Review, nr 68, 1971, svensk översättning i Zenit nr 24.)
71 Marx, Karl: *"Economic and Philosophic Manuscripts of 1844"*, Lawrence and Wishart, London 1970. Kapitlet "Estranged labor", sid 106–120, speciellt sid 111, 114. Se även Collettis kommentarer i Marx, Karl: *"Economic and Philosophical Manuscripts of 1844"*, Penguin Books 1975.
72 Lukács, Georg: *"Historia och klassmedvetande"* (1923). Bo Cavefors förlag, Berlingska boktryckeriet, 1970, sid 140.
73 Lukács, Georg: a.a. sid 146.
74 Lukács, Georg: a.a. sid 149–150.
75 Se Colletti, Lucio: a.a. sid 176–177.
76 Stace, W T: *"The Philosophy of Hegel"* (1924). Dover Publications, London 1955. Se diagram över det hegelianska systemet sist i boken. Hook, Sidney: *"From Hegel to Marx"* (1962). The University of Michigan Press, 1971. Sid 28 ff.
77 Lukács, Georg: "Preface to the New Edition (1967)". Förord till *"History and Class Consciousness"* (1923). Merlin Press, London 1971. Sid xxiii–xxiv.
78 Parkinson, G H R: "Introduction" i Parkinson, G H R (ed.): *"Georg Lukács. The man, his work and his ideas"*. Vintage Books, New York 1970, sid 20.
79 Lukács, Georg: a.a. sid xxxvi.
80 För ett klargörande av olika relevanta begrepp hos Hegel, se Israel, Joachim: a.a. sid 24 ff.
81 Lukács, Georg: *"The Young Hegel* (1947). Merlin Press, London 1975, sid 539, 540, 541.
82 Lukács, Georg: a.a. sid 545.

83 För en jämförelse mellan Marx' och Feuerbachs behandling av alienationsbegreppet, se Vázques, A S: *"The Philosophy of Praxis"* (1966). Merlin Press, London 1977, sid 352–353.
84 Marx citerad i Lukács, Georg: *"Historia och klassmedvetande"* (1923) Bo Cavefors förlag. Berlingska boktryckeriet, 1970, sid 151. Se också Engels, F och Marx, K: *"The German Ideology"* (1845–46). Progress Publishers, Moskva 1968, sid 252–253.
85 Vázques, A S: a.a. sid 355.
86 Vázques, A S: a.a. sid 367.
87 Marx, Karl: *"Capital"* (1867), Vol 1. Lawrence and Wishart, London 1967, sid 72.
88 Vázques, A S: a.a. sid 361.
89 Lukács, Georg: a.a. sid 150.
90 Lukács, Georg: a.a. sid 146.

AVSLUTNING: UPPGÖRELSE

"Hur är det möjligt med samhälle?." Detta var Simmels fråga som vi mötte i Introduktionen. För att besvara den aktualiserade man det protestantiska begreppet "Beruf" och den tendens, som startade med romantiken i början av 1800-talet för att förstärka religionens vacklande position i det moderna samhället och för att visa protestantismens betydelse för kulturen, nådde sin fullbordan inom samhällsvetenskaperna i Tyskland fram till början av vårt århundrade. Dilthey, Weber och Troeltsch försökte att påvisa den "oupplösliga föreningen" mellan protestantismen och den nya ekonomiska ordningen, kapitalismen. Begreppet "Beruf" blev den nyckel som på samhällsnivån förenade den inre kallelsen och det yttre sociala tvånget, subjektet och objektet. Inte bara uppkomsten av kapitalismens anda utan därefter även sådana konkreta verksamheter som vetenskap och politik borde uppfattas enbart som "Beruf", ja det empiriska samhället självt blev möjligt endast genom "Beruf" – för att uttrycka det med Simmels ord.[1] Martindale sammanfattar sålunda:

> "The *a priori* condition making society possible is found in the category of vocation *(Beruf)*. To the individual, society begets and offers in itself a position which in content and outline differs from others, but which in principle may be filled by any man. It is therefore anonymous. At the same time, despite its generality, the particular position is grasped by the individual on the ground of an 'inner call'. Empirical society becomes possible only through the *a priori* category of *vocation.*"[2]

Simmels och Webers presentation av begreppet "Beruf" som en helt och hållet protestantisk uppfinning som alltså inte funnits tidigare i historien och som inte heller fanns inom andra samtida språkliga eller religiösa grupper är en uppfattning som inte är lätt att försvara. Tvärtom finns röster som t ex H M Robertsons[3] vilka inte kan förbigås eller tystas ned, men det specifika protestantiska element som finns bör ej försummas. Detta ska emellertid inte stjäla vår uppmärksamhet mer nu. I stället vill jag först rikta uppmärksamheten mot något som är viktigt för den vidare förståelsen av detta. Det gäller de grundantaganden om det nya samhället i dess imperialistiska stadium som de författare som vi intresserar oss för här antog. En närmare granskning av dessa grundantaganden och en jämförelse mellan dessa och stoikernas skulle kanske visa att dessa författares grundantaganden om den nya individualismen, om människans specifika relationer till samhället som vi beskrivit ovan,[4] inte är så specifika för det moderna samhället utan liknar – även om de inte överensstämmer med – de antaganden som den senare perioden stoiker gjorde om sitt samhälle. Det var med stoikerna som filosofin gjorde teritoriella förflyttningar: medan vetenskapen tidigare utvecklades som en del av filosofin där gränserna

mellan vetenskapen med dess specificitet och filosofin med dess generalitet var svårdragna, så skildes vetenskapen och filosofin åt av stoikerna. Vetenskapen lämnades åt sidan och filosofin vände sig under stoikerna spasmodiskt till människan, filosofin sökte sitt berättigande i moralläror och de sociala problemen förvandlades till "inre" problem och erbjöds "inre" lösningar. Dualismen privat och offentlig, människan och "specialisten" eller rollbäraren, dessa dubbla relationer där människan trängs mellan människan såsom medborgare i ett sekulariserat samhälle och "något" som finns bortom detta och som har blivit kallat vid många namn (Gud, världsande, mänsklighet), allt detta var känt och användes av stoikerna.

> ""Glöm aldrig att du är en av de medspelande i ett skådespel, . . . har du dig anförtrott att spela en tiggares roll, gäller det att utföra den så fulländat som möjligt; likaledes om det gäller en haltandes roll, en regents eller en privatpersons roll. . ."[5]

Så råder Epiktetos. Om människans dubbla relationer konstaterar Marcus Aurelius explicit

> "Min stad och mitt fädernesland är Rom, såtillvida som jag heter Antonius, och världen, såtillvida som jag är människa."[6]

Konflikten mellan viljan, den inre friheten, och en yttre, tvångsmässig, determinism var grundmotsättningen i stoikernas tänkande. Även om än inte överensstämmande så dock liknande de båda sidor som "Beruf" försökte förena: den "inre" kallelsen och det yttre tvånget från ett rationaliserande samhälle.

Det finns emellertid också några fundamentala skillnader mellan stoikerna och den nya individualismens förespråkare. Stoikernas filosofi utvecklades under en tid då människorna förtrycktes under Roms herravälde, då de olika ländernas – som nu var provinser i imperiet – inhemska kulter förlorade sin attraktion, då Heimarmenes skugga föll över jorden och gudarna inte var intresserade av rättvisa utan av straff, då världen var dömd att brytas ned av de övermäktiga, blinda krafterna och då människorna, svaga och desperata, inte kunde påverka skeendena för att uppnå den minsta förändring, då ett accepterande av det yttre tvånget och ett underordnande av människorna till naturens, universums, lagbundenhet och underkastelsen till ödet blev en utväg.

Dessa tankar om makter som står över människans egen makt och som drabbar alla lika – alla är slavar och bröder, d v s lika – banar vägen för naturrättens idéer. Att underkasta sig dessa makter, att leva i enlighet med dem, uppfattas emellertid som en befrielse från livets olika manövrer och som ett liv i enlighet med människans eget väsen.[7] Vad som står i människornas makt att göra är att vinna frid, en inre frihet och självständighet genom att göra det nödvändiga accepterandet av det yttre tvånget mindre besvärligt genom en apatisk attityd och en distans till livets händelser. "Var och en kan göra sig själv lycklig. De

yttre omständigheter, som livet medför spelar för den saken en obetydlig roll", skriver Seneca, och han fortsätter med att säga att det alltid var karaktäristiskt för den vise att denne sökte källan till sin visdom "inom sitt eget väsen."[9] De två aspekterna, den inre och den yttre, som möts i människan är oförenade och det gäller att ge varje aspekt sitt och att göra den yttre aspekten mindre bestämmande. Denna stoiska uppfattning förs över till kristendomen och har fått sitt klaraste uttryck i Lukas "Given alltså kejsaren vad kejsaren tillhör, och Gud vad Gud tillhör",[10] Det var först senare, när kristendomen försökte att anpassa sig till de rådande ekonomiska och sociala förhållandena, som de två aspekterna förenades till förmån för den yttre aspekten. Denna förening kan t ex ses i Paulus epistlar då han förmanar slavarna att vara lydiga sina herrar "av uppriktigt hjärta", tänkande att de tjänar Herren som också skall skänka dem sin arvedel.[11] Fortfarande har dock dessa båda aspekter, eller världar, och relationerna dem emellan en objektiv status.

Nu övergår vi emellertid till Weber, denne verklige kännare av antiken. I hans antaganden om det moderna samhället *personifieras* relationerna mellan de två aspekterna i varje individ. Det är hos honom inte längre frågan om relationerna mellan två objektivt existerande världar utan om relationerna mellan människornas upplevelser av dessa ärldar och deras personliga kallelser att göra sin jordiska plikt. Denna personifiering, denna subjektivering – som är så karaktäristisk för Webers tänkande till skillnad från stoikernas – är protestantism. Denna personifiering avslöjar ine bara Webers släktskap med Nietzsche, som Mommsen har noterat,[12] utan också den långa romantiska traditionen bakom Weber: där finns Schleiermacher, som reducerade religionen till upplevelser och personlig erfarenhet, och – ännu längre tillbaks i tiden – Luther med sin strävan efter en levande religion där individens personliga religiösa erfaenheter är grundvalen och där målet är att människan ska uppnå personliga relationer till Gud.[13] Genom denna anknytning till subjektet i sin lära rättfärdigar Luther samtidigt sin egen revolt mot den organiserade kyrkan[14] och Weber å sin sida erhåller härigenom ett av sina grundläggande begrepp, den karismatiska personligheten, som han kan ställa emot den i byråkratisk form organiserade rationaliteten. I denna bemärkelse är "Beruf" protestantismens uppfinning och Webers tänkande till samhällstänkande förklädd protestantism. I Webers tänkande förenas de två aspekterna, eller världarna, i människan själv och därför existrar de i den utsträckning som de angår de enskilda människorna, i den utsträckning som de ingår i de enskilda människornas verksamhet och i deras erfarenhet, och därför får de den mening och betydelse som människorna under olika epoker ger dem. De objektiva företeelserna subjektiveras alltså alltid och när det gäller att garantera objektivitetn inom vetenskaperna skyndar sig därför Weber att ställa upp restriktioner mot det ständigt närvarande subjektiva elementet.

Om människorna och deras meningar och uppfattningar är en grundförutsättning så är också den objektiva världen med dess för människorna förutbestämda platser i arbetsfördelningen också en grundförutsättning. Men mot stoikernas *apati* och distans ställer Weber *lidelsefull* underkastelse: om man inte känner att ens själs öde är beroende av det som man gör så är det som man gör inte värt någonting och, framförallt, "Beruf" kan inte existera.[15] Att hindra subjektiviteten är detsamma som att skilja de två aspekterna som "Beruf" förenar åt, detsamma som att på samhällsnivån skilja kultur från civilisation, och Weber ser att en sådan process pågår sedan tusentals år. Samhället går mot en ökad rationalitet och mot en mer och mer utpräglad avhumanisering. Några "literati" som gör optimistiska försök att fördöma det alienationsskapande kapitalistiska samhället och som presenterar mönster för ett framtida, mer humanistiskt, samhälle betraktas av Weber som naiva ty framtiden hör till byråkratiseringen[16] och historien har lärt honom att där byråkratin hade tagit över, såsom i Kina, Egypten, Romarriket, Bysantium, lät den sig inte avskaffas "unless in the course of the total collapse of the supporting culture".[17] Om det finns någon räddning bör den sökas i det samhälle han själv levde i. Han står för de traditionella värdena och kulturarvet, för den "kristna civilisation" som sattes i fråga i början av vårt århundrade.[18] Världen går mot en ökad rationalisering och Weber kämpar för att binda denna rationalitet, att relatera den till individerna. Kapitalismen erbjuder en sådan möjlighet, rationaliteten i ett kapitalistiskt system är inte koncentrerat till en central makt. Weber vill se rationaliteten från de handlande människornas perspektiv och han kallar den därför också för intellektualiseringen av världen. T o m då rationaliteten i sin byråkratiska form följer sin inneboende logik och banar vägen för ett framtida slaveri – och denna gång ett strängare slaveri än i det orientaliska Egypten[19] – genom att mer och mer minska utrymmet för människan, t o m då håller han fast vid sitt individperspektiv. Weber splittrar sin människa i en privatmänniska och en specialist som kan delas upp i ännu fler, alltid anpassade efter den "järnbur" som har gjorts för den människan. Friheten, människans vilja etc förflyttas ständigt till den privata sfären av livet,[20] och friheten reduceras till slut till friheten att välja sin egen underkastelse, att välja mellan de olika värdesfärer som står till buds.[21] Men med denna kompromiss slår Webers rationalitet över i sin motsats. Det är nämligen inte längre de irrationella, t ex de religiösa, krafterna som bestämmer den rationella utvecklingen utan tvärtom formas irrationaliteten i enlighet med rationaliteten.[22] När det som tidigare var medel för att nå ett mål frigör sig och följer sin inneboende logik, när byråkratisk rationalitet frigör sig, då förlorar t o m historiens skapande styrka (karisma) sin betydelse och, med Webers ord: "this universal phenomenon more and more restricts the importance of charisma and of individually differentiated conduct".[23] Resultatet sammanfattas av Loewith på följande sätt:

> "As that which was originally merely a means (to an otherwise valuable end) becomes an end or an end-in-itself, actions intended as a means become independent rather than goal-oriented and precisely thereby lose their original 'meaning' or end, i.e., their goal-oriented rationality based on man and his needs."[24]

Att detta ledde till en splittring av Webers tänkande i de två aspekter som "Beruf" avser att förena, det har vi redan sett. Hans metodologi är en subjektorienterad metodologi som inte kan nå sitt studieobjekt, det rationaliserade samhället, och hans teori om rationaliteten stöter efter hand bort subjektet. Denna avsaknad av syfte och mening – som Webers rationalitet ledde till – är just Nietzsches definition av nihilismen.[25] Samhället, som lyder lagen om den rationella utvecklingen – detta den västerländska civilisationens öde – började under Webers tid att utvecklas bortom "Beruf". Brytningen mellan subjekt och objekt blev ett faktum. En utväg ur detta var att fördöma och motsätta sig denna människofientliga process och att förespråka ett annat samhälle med andra möjligheter, en annan utväg var att inta samma hållning som stoikerna hade gjort. Weber väljer denna senare väg. Bortom "Beruf" fanns för Weber endast tystnad och mörker, och han konstaterar att de mest sublima och avgörande värdena är de som har försvunnit från det offentliga livet till det mystiska livets och de personliga relationernas fält[26] och han förutsåg att den period som då började skulle bli en polarnatt av isande mörker och hårdhet.[27] Weber hade nått gränserna för sin förmåga. Han stod vid kanten av den gångna perioden och med den passerades också han av tiden. För den nya period som började hade han ingenting att säga, han såg bara mörker. Var detta – denna tystnad – en värde-orienterad handling för Weber? Nietzsche började "Den europeiska nihilismen"[28] med anmärkningen att kontrasten mellan den värld som man respekterar och den värld som man lever och befinner sig i alltid kommer att finnas. Vad som återstår, enligt Nietzsche, är att antingen avskaffa respekten eller oss själva. Den senare vägen är nihilismens.

För denna nya period behövs ett annat tänkande. Där Weber slutar problematiken börjar Lukács. Webers pessimistiska slutsatser om det rationaliserande och avhumaniserande samhället – den polarnatt som sänker sig över mänskligheten – blir utgångspunkter för Lukács, men Webers pessimism ersätts av en radikal optimism som strävar efter att upphäva detta tillstånd. Lukács tar steget över och bortom Weber och för att kunna ta detta steg syntes det honom nödvändigt att gå också bortom det som fanns bakom Weber och gå tillbaka till Hegel. Hos honom sökte han dialektiken som genom begreppet totalitet kunde relativisera de reifierande aspekterna och som genom sin negation kunde förändra även totaliteten. Med Lukács fullföljs processen från irrationalism till den dialektiska rationalismen. I denna process befinner sig Weber just vid en övergångsperiod då hans antaganden om samhällsvetenskaperna bryts ner

till de två olika "Berufs"-aspekterna. Hans subjektorienterade metodologi och mycket av hans substatiella arbete, som t ex "Protestantismens Etik. . .", hör till det förgångna århundradet och knyter an till irrationalismens bestämmande roll. Men Webers uppfattning om rationaliteten banar vägen för den dialektiska rationalismen. Själva övergången från irrationalismen till den dialektiska rationalismen sker med Lukács.

Medan det tidigare och hos Weber var irrationaliteten som bestämde vilka aspekter av det sociala livet som borde rationaliseras och i vilken utsträckning och riktning detta skulle ske, så blev det senare – med den praktiska rationalitetens dominans och med den process, där medlen frikopplades från de ursprungliga målen, som pågick – den tillämpade rationaliteten som bestämde och avgänsade irrationalitetens domäner. Irrationaliteten förflyttas från de områden där rationaliteten dominerar. Samma frikoppling skedde beträffande relationerna mellan den redan tillämpade praktiska rationaliteten, med dess egen inre logik, och den subjektiva rationaliteten, med dess möjligheter. Överför man detta sista till vetenskapernas nivå så kan man säga att tidigare kunde vetenskapen som en del av rationaliteten ses som en del av intellektualiseringen av världen medan vetenskaperna nu underordnades den praktiska rationaliseringens, d v s teknologins, byråkratins, bestämda behov. Så när det gäller att studera de rationalistiskt organiserade och formaliserade aspekterna av samhället så löses inte problemen genom att man går tillbaka till aktörerna för att utforska deras motiv och uppfattningar etc som har varit bestämmande för deras handlingar, ty i detta har vi inget att finna. Vad som då återstår är att studera rationaliteten fri från individerna, fri från de enskilda människor som Weber alltid ville ha med i bilden men som rationaliteten i sig själv stöter bort. Denna skiftning av perspektiv genomfördes med Lukács. Rationaliteten ses därefter inte längre som subjektiverande utan som objektiverande, ja som *reifikation, och den grund som krävdes för detta nya tänkande fanns redan hos Marx i hans resonemang om varufetischismen.*

Det är reifikationen som kännetecknar det kapitalistiska samhället och dess tänkande och det är reifikationsproblematiken som för Lukács till den dialektiska rationaliteten. För honom gällde det att komma fram till en metodologi som upplöser reifikationen i tänkandet, som befriar tänkandet från det abstrakta intellekt, vilket implicerar en irrationell verklighet för att kunna passa den i dess reifierande former. Det gällde alltså för Lukács att gå bortom *förståndet* till det dialektiska *förnuftet.*[9] Det gällde också för honom att se det sociala mönstrets stelnande och naturartade karaktär som en process, d v s att gå bortom detta mönster till dess historiska existens. Dessutom gällde det att upplösa dikotomin mellan tänkande och verklighet och att binda ihop tänkandet om den sociala verkligheten med denna verklighet och därmed avskärma irrationaliteten. Men detta är den dialektiska rationalitetens fält. "Historia och Klass-

medvetande" är framförallt ett försök att avgränsa den dialektiska rationalitetens fält. Senare försök i samma riktning av andra författare som stått Lukács mer eller mindre nära har inte bidragit med något nytt i detta avseende. Sartre skriver i sin "Kritik av det dialektiska förnuftet":

> "We assert simultaneously that the process of knowledge is dialectical, that the movement of the object (whatever it may be) is *itself* dialectical, and that these two dialectics are one and the same. Taken together, these propositions have a *material content;* they themselves are a form of organised knowledge, or, to put it differently, they define a rationality of the world."[30]

Men genom Lukács arbete etablerades inom marxismen en ny grundval för tänkandet (och infördes en ny grundmotsättning) som existerar vid sidan av den redan etablerade: för den traditionella marxismen går motsättningen mellan idealism och materialism men för Lukács går motsättningen mellan irrationalitet och dialektisk rationalitet.

Från Hegel hämtar Lukács inte bara dialektiken, som hade försummats t o m av marxister, utan han för också med sig den klassiska filosofins idealism som uttrycks i relation mellan *subjekt* och *objekt.*[31] I sina snträngningar att upplösa reifikationen i tanke och vara och att förena dem är hans attacker mot materialismen inte så sällsynta. De objektiva förhållandena uppfattas av honom som reifierande och underordnas subjekt–objekt-relationerna.[32] Den traditionella marxismens materialistiska grund fick i och med Lukács ett alternativ som kom att spela en viktig roll inom den västeuropeiska marxismen. Ty med den unge Lukács är det inte längre dialektiken mellan *produktivkrafterna och produktionsförhållandena* som är bestämmande utan istället relationerna mellan *subjekt* och *objekt.*

Detta kom att få allvarliga konsekvenser, inte bara för den unge Lukács marxism, utan också för utvecklingen av rationalitetsproblematiken efter honom och i synnerhet för frankfurtskolan, som inkorporerade subjekt–objekt-relationerna i sitt tänkande.[33] Weber och Lukács m fl ser rationalitetens uppkomst under kapitalismen och de ser rationalitetens dominans under det kapitalistiska produktionssättet, men de ser inte att det är produktionssättet som tilldelar den denna dominerande position. Ett historiskt fenomen – rationaliteten – upphöjs alltså till teoretisk status och blir därigenom gällande inte bara under den begränsade historiska period och inte bara under det specifika produktionssätt under vilket det har uppkommit.

Ovanstående gäller i mindre grad Lukács, ty han insåg tidigt – som vi såg i det föregående kapitlet – att Marx accepterade en objektivitet som inte subjektiveras och som inte upphävs utan som utvecklas och kompletteras. Lukács insåg att hans dialektiska rationalitet inte kunde vara fri från irrationella element så länge objektiviteten inte hade en oberoende status.

Problemets rötter går emellertid ännu djupare. Det räcker inte med att man erkänner att objektet inte upphävs i och med alienationens upphävande och att objektet har sin egen existens, utan man måste också omvandla detta till en ontologisk och epistemologisk princip. Annars blir detta detsamma som att erkänna att objektet, världen, är meningslös – som t ex i Husserls fenomenologi[34] – även om den existerar, d v s det är en annan form av irrationalism[35] som uppmärksammas i Lukács senare tänkande. Tesen att objektet existerar oberoende av subjektet har reformulerats och utvecklats av Lenin i "Materialismen och Empiriokriticismen" och man möter den också i nyare orienteringar inom marxismen, såsom i Althussers tänkande.[36] Om man tillämpar denna tes konsekvent och om det oberoende objektet är ett organiserat samhälle så kan rationaliteten ses och uppfattas på ett helt annorlunda sätt: rationaliteten kan då uppfattas i termer av detta organiserade samhälle, d v s det kan uppfattas som effekt av och egenskap hos ett bestämt socialt system, det kan uppfattas i termer av ett bestämt produktionssätt. Rationaliteten upphör då att vara en enhetlig process som genomgår olika stadier i det historiska förloppet och leder världen till en förstelnad framtid, oberoende av om produktionssättet är kapitalistiskt eller socialistiskt. Rationaliteten förlorar då sin teoretiska status och blir istället alltid beroende, alltid olika, alltid relativ produktionssättet." Den rationalitet, som Weber identifierade som den västerländska civilisationens öde, är alltså ett fenomen som härrör ur det kapitalistiska produktionssättet. I ett annat produktionssätt, t ex i ett kommande socialistiskt, "manifesterar" sig inte nödvändigtvis rationaliteten på samma sätt som under kapitalismen. Och om byråkratin är det högsta uttrycket för rationaliteten under kapitalismen så innebär inte det att byråkratin i ett annat produktionssätt kommer att fortsätta att utvecklas tills den har fullbordat vårt framtida slaveri – som Weber ser det. Ser man rationaliteten i relation till produktionssättet får detta ytterligare en konsekvens: rationaliteten finns alltid närvarande, men rationaliseringen kan behärskas och kontrolleras. Utsagor om det framtida slaveriet som rationaliteten leder till, om vår civilisations undergång, om det kosmiska mörker som faller över mänskligheten eller om – med Webers ord – den kommande "polarnatten av isande mörker" är bara kapitalismens myter.

Noter

1 Simmel, Georg: "How is society possible?" (1908). Ur Simmel, Georg: *"On individuality and social forms"* (1905–11). University of Chicago Press, Chicago 1971.

2 Martindale, Don: *"The nature and types od sociological theory"* (1961). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 239.

3 Robertson, H M: *"Aspects of the Rise of Economic Individualism"*. Cambridge University Press, Cambridge 1933. Kapitel 1.

Se även Samuelsson, Kurt: *"Ekonomi och religion"* (1957). Rabén och Sjögren, Stockholm 1965. Kapitel 1.

4 Se kapitel 3, subjektets anatomi, ovan.

5 Epiktetos: *"Handbok i livets konst"*. Björck och Börjesson, Stockholm 1949, sid 24.

6 Marcus Aurelius: "Självbetraktelser". Ur Landquist, John (ed.): *"De filosofiska mästerverken"*, del II. Bonniers, Stockholm 1953, sid 248.
7 Russel, Bertrand: *"History of Western Philosophy"* (1946). Allen and Unwin, London 1967, sid 273.
8 Epiktetos: a.a. sid 17.
9 Seneca: "En trösteskrift till Helvia". Ur Landquist, John (ed.): a.a. sid 131.
10 Lukas, kapitel 20:25.
11 Paulus brev till Kolosserna, kapitel 3:22–24 och första brevet till Timoteus, kapitel 6:1–2.
12 Mommsen, Wolfgang J: *"The age of Bureaucracy"*. Basil Blackwell, Oxford 1974, sid 7, 106.
13 Santayana, George: *"The German Mind"* (1920). Thomas and Cromwell, New York 1968, sid 26. Se även Antoni, Carlo: *"From History to Sociology"* (1940). Merlin Press, London 1962, sid 42.
14 Antoni, Carlo: a.a. sid 42.
15 Weber, Max: "Science as a Vocation" (1919). Ur Gerth, H H och Mills C Wright (ed.): *"From Max Weber"* (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970, sid 135.
16 Weber, Max: *"Economy and Society"* (1922, 1951–58), vol III. Bedminster Press, 1968, sid 1401.
17 Weber, Max: a.a. sid 1411.
18 Weber, Marianne: *"Max Weber, a biography"* (1926). John Wiley and Sons, New York 1975, sid 319–320.
19 Weber, Max: a.a. sid 1402.
20 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H and Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 155.
21 Loewith, Karl: "Weber's interpretation of the bourgeois-capitalistic world in terms of the guiding principle of 'rationalization' " (1960). Ur Wrong, Dennis (ed.): *"Max Weber"*. Prentice Hall, New Jersey 1970, sid 119.
22 Weber, Max: *"The Protestant Etic and the Spirit of Capitalism"* (1904–1905). Unwin University Books, London 1968, sid 78.
23 Weber, Max: *"Economy and Society"* (1922, 1951–58), vol III, Bedminster Press 1968, sid 1156.
24 Loewith, Karl: Ur Wrong, Dennis (ed.): a.a. sid 114.
25 Nietzsche, Friedrich: "Der europäische Nihilismus". Ur *"Nietzsches Gesammelte Werke"*, band XVII (1884–1888). Musarion Verlag, München 1926, sid 11.
26 Weber, Max: "Science as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 155.
27 Weber, Max: "Politics as a vocation" (1919). Ur Gerth, H H and Mills, C Wright (ed.): a.a. sid 128.
28 Nietzsche, Friedrich: a.a. sid 341.
29 Hodges, H A: "Lukács on Irrationalism". Ur Parkinson, G H R (ed.): *"Georg Lukács. The man, his work and his ideas"*. Vintage Books, New York 1970, sid 88.
30 Sartre, Jean-Paul: *"Critique of Dialectical Reason"* (1960). NLB, London 1976, sid 20.
31 Lukács, Georg: *"Historia och Klassmedvetande"* (1923). Cavefors, Stockholm 1970, sid 212–213.
32 Lukács, Georg: a.a. sid 57.
33 Slater, Phil: *"Origin and significance of the Frankfurt School"*. Routledge and Kegan Paul, London 1977, sid 32 ff.
34 Pivčević, Edo: *"Husserl and Phenomenology"*. Hutchinson University Library, London 1970, sid 77.
35 Hodges, H A: "Lukács on Irrationalism". Ur Parkinson, G H R (ed.): *"Georg Lukács. The man, his work and his ideas"*. Vintage Books, New York 1970, sid 87.
36 Lenin, V I: "Materialism och empiriokriticism" (1908). Ur Lenin, V I: *"Collected Works"*, vol 14. Foreign languages Publishing house, Moskva 1968.
Se även Althusser, Louis: *"För Marx"* (1960–65). Cavefors, Stockholm 1968, sid 246.
37 För en sådan behandling av rationaliteten, se Godelier, Maurice: *"Rationality and Irrationality in Economics"* (1966). Monthly Review Press, New York 1972, sid 303 ff.

SAMMANFATTNING

Det finns en spänning i Webers intellektuella arbete som omöjliggör en enhetlighet. En sådan spänning finns också hos Lukács. Syftet med detta arbete har varit att försöka komma fram till de bakomliggande grundprinciperna – den djupa strukturen – i Webers respektive Lukács tänkande och att identifiera den spänning i deras tänkande som dessa grundprinciper förorsakar. Detta har krävt en övergripande genomgång av rationalitetsproblematiken före Weber, hos Weber, hos Lukács och bortom dessa två till nyare angreppssätt.

Varje människa föds emellertid till en värld som redan är given och börjar tänka med hjälp av begrepp som formats av en redan etablerad intellektuell tradition och av en redan given problematik. För att identifiera den intellektuella tradition och den problematik i vilken Weber, och senare Lukács, ingick görs i *Introduktionen* en nödvändig bekantskap med 1800-talets tänkande, vilket har delats upp i tre perioder. Den första perioden är romantiken, som slutar med Hegel. Romantikens kluvenhet skisseras i generella drag. Det irrationella elementet framträdde liksom även aspekter som vi kommer att möta under senare perioder. Det är i den romantiska perioden – och speciellt hos Schleiermacher – som Dilthey ser början av den västerländska kulturens nya "Erlebnis". Det är hos Schleiermacher som Simmel ser början till den nya människan, den nya kvalitativa individualismen – i motsats till upplysningstidens kvantitativa. Religionens betydelse för övrig mänsklig verksamhet, "det oupplösliga förenandet", så som den blev formulerad under romantiken är det som ekar mot oss ur Webers "Protestantismens Etik och Kapitalismens Anda". Det är Schillers "Entzauberung" som Weber upphöjer till historiefilosofi. Exemplen kunde mångfaldigas.

Till den andra och tredje perioden under 1800-talet återkommer vi senare. Här vill jag bara framhålla att den andra perioden är anti-filosofisk. Kierkegaard, Marx och Nietzsche revolterar mot de traditionella värdena och tänkesätten. Positivismen träder samtidigt fram under denna period och det vetenskapliga tänkandet är på frammarsch. Den tredje perioden är en period av kompromisser mellan "Lebens"-filosofi och neokantiansk epistemologi.

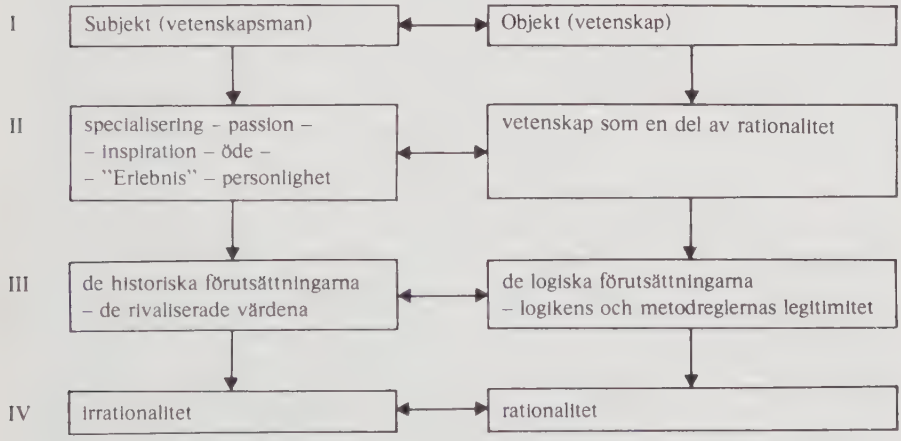
I *Introduktionen* ägnas ett särskilt avsnitt åt hermenutiken. Där skisseras dess historiska utveckling och jag försöker där också att framställa dess fält på ett systematiskt sätt. Begrepp som förståelse och interpretation preciseras och Webers förståelse-begrepp avgränsas. Därefter diskuteras nyare orienteringar, såsom Ricoeur, och debatten mellan Gadamer och Betti berörs.

Slutligen uppmärksammas distinktionen mellan "Verstehen" som "ratio essendi" och "Verstehen" som "ratio cognosendi" och framhålls att trots att den senare förutsätter den förra så begränsar man ändå förståelseproblematiken till

ett teoretiskt problem. Men problemet är praktiskt, ty "Verstehen" ("ratio essendi") utgör en ontologisk grundförutsättning för hur människan uppfattar det samhälle och den värld hon befinner sig i – en värld som nu befinner sig i en omvandlingsprocess utan motstycke i historien. Den strukturella omvandlingen av samhället ger inte människorna under rådande socio-ekonomiska förhållanden några möjligheter till förståelse av eller bekantskap med denna värld utan skapar en människa utan historiskt minne.

Dispositionen av arbetet från kapitel I till kapitel V följer den metod som jag använt. Jag börjar med något konkret och går regressivt till de principer som återfinns bakom det konkreta. Därefter följer jag principernas utveckling och studerar hur de har utformats och diskuterar dessa principer i den specifika kombination som de framträder i hos Weber. Sedan går jag tillbaka till det konkreta, till det som jag utgick från, men nu ses det konkreta som det fält vilket principerna gör anspråk på att förstå.

Kapitel I, "Wissenschaft als Beruf", börjar med en presentation av det protestantiska begreppet "Beruf". I en process, som delas upp i fyra moment, framträder sedan den betydande roll för skapandet som *subjektet* spelar hos Weber. Här klargörs också Webers historiefilosofiska uppfattning: att världen går mot en ökad *rationalitet* i vilken vetenskapen ingår som den viktigaste delen. Värde-problematiken uppmärksammas också i detta sammanhang. Schematiskt kan Webers arbete presenteras med hjälp av en rad begrepp på olika nivåer:



I *Kapitel II, På jakt efter en ny kategori,* konstateras att ett studium av subjektets, irrationalitetens, utveckling är detsamma som ett studium av brytningen med Hegels pan-rationalism och utvecklingen därefter: attacken mot förnuftets förklarande styrka. Vänsterhegelianismens problematik och senare omvärderingar av relationerna mellan marxismen och Hegel samt försöken att ge en rationell och systematisk förklaring av historien lämnas efter en presenta-

tion för att återigen tas upp i Kapitel VI. I den irrationalistiska riktning som följde efter Hegel är det tänkare som Schopenhauer, Kierkegaard och, framförallt, Nietzsche som bryter med det rationella och skådar in i, och över, människans existens. Problematiken utformades på följande sätt: Om man med systematiskt tänkande, historiska lagar och bestämda utvecklingsstadier inte kan förklara livets mångfald så gäller det att finna ett nytt begrepp som går utöver och förenar dessa. Det gällde att se tankens och livets produkter från ett annat *perspektiv* än dittills. Man tog detta steg och från det nya perspektivet sågs alla dessa produkter som *mänskliga* produkter, som *handlingar*. Det gällde alltså att studera det handlande subjektets bakomliggande intentioner, motiv, passioner etc. Det rationella underordnas alltså det irrationella.

Detta nya subjektorienterade tänkande hade inte svårt att finna sina anor i romantiken och – varför inte! – hos Augustinus hos vilken det grekiska förnuftet, objektiviteten, förväxlas med kristendomens subjektivitet. Att krossa spegeln, att bryta med den rationella principen att "förnuftet är världens lag", var lätt. Det räckte att attackera kontinuiteten hos den strukurella princip som sträcker sig över de nationella och kulturella gränserna. Detta hade nämligen sina praktiska fördelar, ty en brytning med utvecklingen av denna princip på världsnivå innebar att man på nationell nivå befriade det konkreta från en annars nödvändig förändring i samma riktning som den övernationella utvecklingen gick. Det innebar att man accepterade en historisk relativism där varje folk, varje nation och stat följer sin egen historiska väg utan att nödvändigtvis genomgå alla olika utvecklingsstadier. Det innebar också, och framförallt, att individerna befriades från det förödande tyranniet att vara förnuftets marionetter och de blev istället med sina motiv och irrationella krafter inte medel – som hos Hegel – utan bestämmande faktorer för historiens gång. Men att befria individerna och deras handlingar från förnuftets lag och från lagbundenheter är en sak och att legitimera samhällets existens – att göra samhället möjligt – med dessa befriade individer är en annan sak. Det är här som Diltheys *"Erlebnis"* kommer in i bilden. Detta – romantiskt laddade – begrepp har en dubbel karaktär: å ena sidan innebär det det sätt på vilket människorna upplever, uppfattar och erfar sin omvärld och å andra sidan innebär det det permanenta innehållet i upplevelsen. Mot en rationell förklaring av historien, typ Hegels eller Marx', kan alltså Dilthey ställa sin uppfattning om "Geisteswissenschaft", vilken kan sammanfattas på följande sätt: a) "Erlebnis", b) dess uttryck ("Ausdruck"), som utgör det givna studieobjektet och som kan variera, och c) förståelse ("Verstehen"), som varierar i enlighet med studieobjektet.

Hur ser då det historiska förloppet ut ur en sådan synvinkel? Syftet med avsnittet "Distinktion mellan kultur och natur" i *Kapitel III, Anti-positivister*, är att ge en enhetlig bild av den historiska processen så som neo-idealisterna uppfattar den och att ställa denna bild mot Hegels eller Marx' rationella system.

En rad begreppsliga bestämningar ger ett nytt innehåll åt romantikens spänning mellan "Geist" och natur. Mot naturen, som fungerar i enlighet med sina egna lagar, ställs historien, vars stoff är förnuftet. Historien befinner sig i en kontinuerlig inre och yttre kris, och det är de stora personligheternas och eliternas uppgift att föra historien ut ur krisen. För detta krävs unika handlingar som härrör ur ett unikt sätt att uppleva historien, det krävs unika människor, karismatiska personligheter. Historien är eliternas uppgift, massan stannar vid det gemensamma och repetitiva. Det uppstår härigenom en distans och ett behov av att täcka denna distans, d v s det uppstår ett behov av kommunikation. Kommunikationen sker i termer av det logiska, som är gemensamt och förståeligt av alla. På detta sätt förflyttas ständigt gränserna mellan det irrationella – som är historiens grundläggande drivkraft – och det rationella till förmån för det rationella.

Därefter görs en distinktion mellan *kulturen,* som kännetecknas av de andliga värdenas produkter, och *civilisationen,* som kännetecknas av att vara instrumentell, av att vara ett medel för rationalisering. Civilisationen intar en position mellan naturen och kulturen. Om man utgår från historien som objekt så kan man säga att man har tre discipliner: Historien, som sysslar med det unika, Sociologin, som sysslar med det gemensamma, och Filosofin, som har som objekt de allmängiltiga värdena.

Nu kommer neo-kantianerna in i bilden. Den kända distinktionen mellan *nomotetiskt* och *idiografiskt* som gjordes av Windelband – dock inte i enlighet med objektet utan med kunskapens formella karaktär – uppmärksammas, liksom Rickerts insats beträffande värdenas roll. Distinktionen går alltså inte bara mellan generaliserande och individualiserande vetenskaper utan också mellan värde-orienterade och icke värde-orienterade. Härefter ligger vägen till Weber öppen.

En kombination av å ena sidan neo-idealismens avgränsning av objektet och sökande efter förståelse av meningen och å andra sidan neo-kantianismens krav på vetenskaplighet blir möjlig genom en speciell uppfattning av individualismen. I motsats till upplysningstidens abstrakta och kvantitativa individualism blir det nu en kvalitativ individualism, som började formas under romantiken, där varje individ uppfattas som konkret subjekt, som unik personlighet – som ett kompendium av mänskligheten bortom samhällets konkreta och tillfälliga gränser och krav. Varje individ förenar därmed i sig två aspekter: en som är hans plats i samhället och en som är hans personliga relation till Gud, mänskligheten, "Zeitgeist" etc. En yttre och en inre aspekt: *kall* och *yrke,* som förenas i det protestantiska begreppet "Beruf". En epistemologisk legitimering av ett sådant subjekt kan man få i den neo-kantianska uppfattningen av subjektet. Här kommer Rickerts distinktion mellan ett empiriskt och ett kognitivt subjekt till hjälp. Det förra utgörs av medvetandets och

handlandets manifestationer och det senare utgör de logiska och a priori givna förutsättningarna för kunskapen. Weber kan alltså å ena sidan se den empiriska verkligheten som livets gränslösa mångfald av manifestationer och å andra sidan ställa upp kategorier för att organisera denna verklighet, samtidigt som dessa kategorier både utgör förutsättningarna för vetandet och är subjektivt bestämda.

I *Kapitel IV, Weber,* behandlar jag Webers konkretiseringar av dessa förhållanden mellan neo-idealismen och neo-kantianismen. Först görs en presentation av motsättningarna mellan "Verstehen" och "Erklären" och Webers förslag om en syntes dem emellan, vilket kommer till uttryck också i hans definition av sociologi. Weber förkastar materialisternas uppfattning om en kausal förklaring av historien. Weber ser den kausala förklaringen som ett moment i den interpretativa förståelsen av meningsfullheten i mänskliga handlingar och relationer. Syntesen sker hos Weber i termer av de värden som dominerar under den epok då forskaren verkar. Det är för honom i enlighet med dessa värden som den empiriska verkligheten får en mening, det är i enlighet med dessa värden som forskaren väljer och begränsar ett fenomen och det är i enlighet med dessa värden som han försöker att etablera en kausal relation.

Det gäller därefter att avgränsa det sociologiskt relevanta forskningsobjektet. Weber skisserar noggrannt en subjektorienterad metodologi där en del av den mänskliga verksamheten genom subjektets *mening* kan karaktäriseras som *handling* som, genom att beakta andras beteende, blir *social handling* och där en mångfald sociala handlingar leder till *sociala relationer*. I denna subjektorienterade metodologi kan rationaliteten ses och studeras i den mån den ingår i handlingen. Weber skiljer mellan två typer av rationella handlingar och två typer av icke-rationella handlingar. Problemet uppstår när Weber vill föra upp problematiken till en över-individuell nivå och framförallt när han vill studera rationaliteten, något som enligt honom är huvuduppgiften för vår disciplin. Det är här som Webers tänkande är motsägelsefullt: en *subjektorienterad metodologi* som försöker att studera en *värld som går mot en ökad rationalitet*, mot en ökad avhumanisering. Enligt Weber har rationaliseringsprocessen – vår civilisations öde – gripit tag i den västerländska kulturen. Detta är en process där förnuftet förverkligas inom kulturens och civilisationens sfärer. Det sker genom specialiserade individer. Denna specialisering kräver en specifik organisatorisk form, den byråkratiska.

Efter en diskussion av det problematiska begreppet rationalitet gör jag en distinktion mellan den *teoretiska* och den *praktiska* rationaliteten och diskuterar relationerna dem emellan. Det är förvånansvärt att när det gäller den teoretiska rationalitetens effekter så konstaterar Weber själv att den förvandlar världen till en kausal mekanism och förnekar varje intellektuell verksamhet som söker något meningsfullt. Han konstaterar själv att ju större rationalitet desto fler

värden kan förklaras såsom onödiga för den mänskliga kontakten. Men istället för att söka efter en metodologi som kan ge kunskap om den rationaliserade världen och om denna mekanism så insisterar Weber på att söka efter *meningen,* den mening som människorna har om denna värld, om denna mekanism. Konsekvenserna blir att ju mer rationaliteten övertar av ett fält, desto mer avlägsnas "meningen" och i samma mån förlorar Webers metodologi i betydelse, ty den förlorar detta fält som sitt studieobjekt (sociaologin förlorar sitt huvudsyfte). Den förflyttas tillsammans med "meningen" bortom det rationaliserade sociala. För att finna en förklaring till denna inställning hos Weber får man söka bland hans protestantiska och romantiska antaganden.

En liknande motsägelse återfinns i Webers uppfattning om den praktiska rationaliteten, i hans uppfattning om fenomenet byråkrati resp hans subjektorienterade metodologi. Det finns en motsägelse i att studera det avhumaniserande fenomenet byråkrati – där individerna fogas in och deras handlingar lyder under en annan logik än deras egen och därmed upphör att vara handlingar – med en metodologi som är subjektorienterad, som är humanistisk. Denna spänning har medfört att senare forskning om rationalitet – t ex Godeliers – har sett problematiken både på individ- och system-(överindividuell)nivå.

I *Kapitel V, Tillbaka till "Wissenschaft als Beruf": Kritik,* är vi åter där vi startade men nu ses vetenskapen och dess utveckling som det fält som Webers sociologi försöker att förstå. Avsikten är alltså nu att visa Webers sociologis möjligheter och begränsningar genom att studera och visa vilka aspekter av vetenskapen och dess utveckling som denna sociologi låter oss förstå och vilka aspekter som lämnas därhän. Vi står nu återigen inför samma problem som tidigare beträffande relationerna mellan mening och rationalitet.

I enlighet med sin metodologi söker Weber meningen med vetenskapen och i enlighet med sitt teoretiska resonemang ser han vetenskapen som en del, den viktigaste, av rationaliteten. Weber uppmärksammar att vetenskapens fält utgörs av ett *logisk* och ett *historiskt* element. Men hans jakt efter en mening, d v s en problematik som riktar sig till vetenskapens historiska element, reducerar det historiska till enbar en fråga om mening och värden och den logiska aspekten försummas helt och hållet. Eftersom meningen dessutom enligt detta tänkande alltid tillskrivs objektet (vetenskapen i vårt fall) av subjektet så är det en självklarhet att komma fram till att meningen varierar under de olika historiska epokerna, ty subjektet varierar också, och att komma fram till att vetenskapen i sig inte har någon mening är också en självklarhet med de givna utgångspunkterna, ty vetenskapen erhåller sin mening av subjektet. Det är meningen som binder ihop, och utgörs av relationen mellan subjekt och objekt.

Det historiska kan inte begränsas till enbart mening. Den historiska aspekten förenar vetenskapen med resten av det samhälle i vilket den bedrivs och ger

den vetenskapliga verksamheten innehåll samt ger innebörd åt och söker svar på frågorna. I den historiska aspekten inkluderas också den praktiska tillämpningen av vetenskapen. Den logiska aspekten utgörs å andra sidan inte enbart av logikens och metodens regler utan också av den specifika kombination som görs av dessa regler och som i sig utgör ett specifikt kunskapsproduktionssätt. I den logiska aspekten inkluderas också den hittills vunna vetenskapliga kunskapen. Men Weber stannar alltså vid sökandet efter en mening.

De båda aspekterna, den historiska och den logiska, kan studeras historiskt. Sådana studier av den historiska aspekten ger oss alltid kunskap om konkreta förhållanden, relationer och förändringar och om tillämpningen och realiseringen av vetenskapen. En historisk (ej historicistisk) studie av den logiska aspekten ger oss kunskap om det allmänna, om hur vetenskapernas egna logiska förutsättningar transformeras och utvecklas ur dess historiska mönster till alltmer allmängiltiga och avancerade former.

I kontrast till andra sätt att se problemet med vetenskapens utveckling uppmärksammas sedan Webers begränsningar till följd av hans subjektorientering.

Webers tes om värde-neutralitet i klassrummet diskuteras därefter i relation till hans tes om värde-orientering. Den neutralitet som Weber vill se i klassrummet kan inte tillämpas där. Mot Webers uppfattning nämns tre argument. För det första kan neutralitet inte tillämpas då läraren undervisar om värdeorienterade författares "teoretiska konstruktioner". För det andra kan ett neutralitetsproblem inte lösas enbart genom att läraren står neutral inför de "fakta" som ska presenteras i klassrummet: frågan är vem som väljer och bestämmer vad som ska tas upp i undervisningen. För det tredje så utesluter inte "fakta" värdeomdömen. Ett alternativ till Webers uppfattning skulle kunna vara att man – efter att man har lämnat Webers subjekt-tänkande och accepterat som "faktum" att värdena finns närvarande – ser problemet strukturellt och orienterar undervisningen mot ett studium av de olika och specifika produktionssätt som lett fram till kunskapen och därefter ett studium av de bakomliggande antagandena. Härigenom skulle inte problematiken reduceras till ett personligt problem – lärarens neutrala ställning – utan istället skulle de värden som genomtränger olika skolbildningar friläggas och man skulle också kunna påvisa de logiska principernas historiska karaktär, d v s dessa principers begränsningar och möjligheter. En på så sätt orienterad undervisning skulle i sig förena den *kritiska* och den *vetenskapliga verksamheten*.

I *Kapitel VI, Georg Lukács*, studeras rationalitetsproblematikens utveckling hos Lukács. Kapitlet börjar med att jag i stora drag skisserar de omstruktureringar inom det intellektuella livet som kännetecknar början av vårt århundrade. Lukács intellektuella bakgrund ges och den ställning som hans verk "Historia och Klassmedvetande" intar klargörs i relation till neo-idealismen,

neo-kantianismen och den "positivistiska" marxismen – så som han själv uppfattar denna senare.

Lukács är i stor utsträckning upptagen med samma problem som det som genomtränger det tyska tänkandet, relationerna mellan subjekt och objekt, och med sådana antinomier som härrör ur detta. Men Lukács formulerade också en ny problematik som grundar sig på Marx elfte tes om Feuerbach, " . . . att förändra världen". I likhet med det traditionella tänkandet såg Lukács att subjekt och objekt – dessa två världar – sammanfaller i *handlingen*. Men Lukács såg alla försök som utgick från ett individ-subjekt som misslyckade, ty relationerna mellan subjekt och objekt bryts ned och när objektet är samhället så lämnas objektet och blir främmande och helt frikopplat från individsubjektet.

Genom att introducera det hegelianska begreppet *totalitet* löste Lukács denna antinomi. Samhället såg han som en totalitet av subjekt-objekt, där subjektet var något över-individuellt – de sociala klasserna. På så sätt förenas den tingliknande verkligheten återigen med subjektet och kan relativiseras och därmed förändras. Marx varufetischism och Webers konstaternade av den pågående rationaliseringen förenades hos Lukács i begreppet reifikation. Den objektiva verkligheten kan emellertid uppfattas som reifierande endast i Hegels termer, d v s då objektivitet och alienation är identiska och då ett upphävande av alienation innebär ett upphävande av objektet. Marx däremot uppfattar inte objektivitet som alienation. Objektet kan enligt honom inte subjektiveras och upphävas utan har en objektiv existens, oberoende av viljor, medvetande o s v. Detta fundamentala misstag – att, i enlighet med Hegel, identifiera alienation med objektivitet – kom Lukács att inse efter att ha läst Marx Manuskript från 1844. Men att "erkänna misstaget" räcker inte för att lösa hans problem, tvärtom börjar därmed ett nytt problem: det gäller att dra konsekvenserna av denna nya insikt.

Vad blir kvar av Lukács reifikation om man tar bort det hegelianska elementet? Hans ursprungliga reifikationsbegrepp upphävs och fram träder två nya reifikationsbegrepp. Å ena sidan Marx varufetischism, som är beroende av ett specifikt produktionssätt – det kapitalistiska – och å andra sidan en process som är rationaliseringsprocessen inom hela samhället och som, till skillnad från det föregående, inte sågs som tidsbunden. Lukács såg denna rationaliseringsprocess, vilken grundar sig på kalkylprinciper, som bestämmande för samhällets struktur och inte tvärtom. Härmed upprepar Lukács samma misstag som Weber, nämligen att upphöja ett fenomen, som är en produkt av ett bestämt produktionssätt, till teoretisk status. Lukács nådde genom detta sina begränsningar.

I *Avslutningen, Uppgörelse,* fortsätter jag diskussionen. Lukács lyckades enligt min mening med att ge en innebörd åt den blinda rationalisering som världen

utvecklas mot. Han identifierade rationaliteten på samhällets olika nivåer och i tänkandet, och han försökte upplösa dikotomin dem emellan, d v s mellan tanken och varat. Lukács avgränsade därmed den dialektiska rationalitetens fält. Men det hegelianska inflytandet gjorde att han inte kunde se dialektiken mellan produktivkrafterna och produktionsförhållandena som bestämmande, utan för honom var i stället relationerna mellan subjekt och objekt det bestämmande. Om man drog ut konsekvenserna av tesen att objektet inte upphävs med alienationens upphävande – d v s att objektet har en egen existens oberoende av subjektet – och om detta objekt är ett organiserat samhälle då skulle också rationaliteten se annorlunda ut. Då skulle rationaliteten uppfattas i termer av det organiserade objektet, d v s endast som en effekt, som en egenskap hos ett bestämt socialt system och ett bestämt produktionssätt. Rationaliteten skulle upphöra att vara något i sig och enhetligt och i stället vara något beroende och varierande. Rationaliteten skulle upphöra att vara ett förklarande begrepp och skulle i stället förklaras i termer av andra begrepp.

Summary

There is a tension in the intellectual work of Weber that precludes unity. A similar tension exists in Lukács. The purpose of this work has been to attempt to reach the fundamental principles – the deep structure – underlying Weber's and Lukács' thinking, and to identify the tension in their thinking caused by these fundamental principles. This has called for a comprehensive review of the problematique of rationality before Weber, in Weber, in Lukács and, going beyond them, in more recent approaches.

Every human being is however born into a world which already exists and, in beginning to think, uses concepts already formed by an established tradition and a given problematique. In order to identify the intellectual tradition and the problematique within which the work of Weber, and later Lukács, is set, we in the *Introduction* make the necessary acquaintance of the thinking of the nineteenth century, which has been divided into three periods. The first is the Romantic period, which comes to a close with Hegel. The duality inherent in Romanticism is outlined in its general aspects. The irrational element made its appearance, as did other aspects we shall meet in later periods. It is in the Romantic period – and particularly in Schleiermacher – that Dilthey sees the beginning of the new "Erlebnis". It is in Schleiermacher that Simmel sees the beginning of the new humanity, the new qualitative individualism – as opposed to the quantitative of the Enlightenment. The significance of religion for the rest of human activity, "the indissolubly united" as it was formulated by Romanticism, is what echoes in the pages of Weber's "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism". It is Schiller's "Entzauberung" that Weber promotes to philosophy of history. The examples are manifold.

To the second and third periods of the nineteenth century we shall return later. Here I wish only to call attention to the anti-philosophical spirit of the second period. Kierkegaard, Marx and Nietzsche revolt against the traditional values and ways of thought. Positivism also makes its appearance during this period and scientific thought is on the advance. The third period is a period of compromises between "Lebens"-philosophy and Neo-Kantian epistemology.

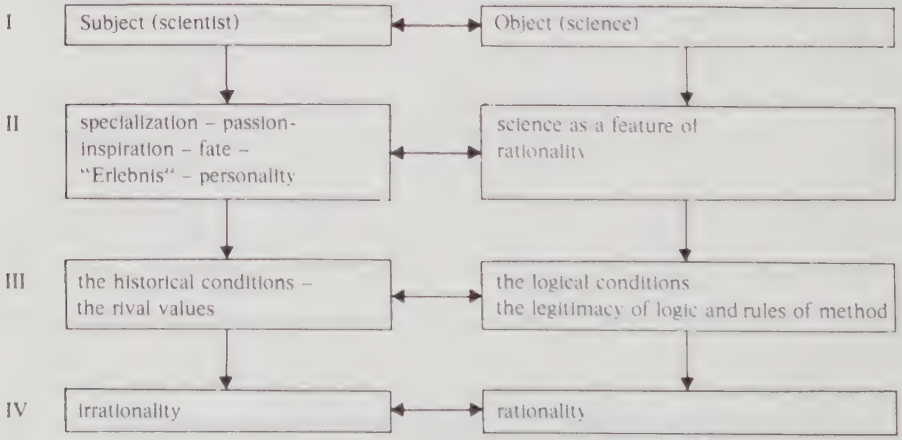
In the *Introduction* a special section is devoted to hermeneutics. Its historical development is outlined and I also attempt to present its field in a systematic way. Conceptions such as understanding and interpretation are precisely defined and Weber's concept of understanding is delimited. Subsequently more recent orientations, such as that of Ricoeur, are discussed, and the debate between Gadamer and Betti is touched upon.

Finally attention is drawn to the distinction between "Verstehen" as "ratio essendi" and "Verstehen" as "ratio cognoscendi", and the point is made that,

despite the latter presuming the former, the problematique of understanding is even so restricted to the confines of theory. The problem is however practical, because "Verstehen" ("ratio essendi") constitutes a fundamental ontological principle governing Man's conception of the society and the world he lives in – a world now in a process of transformation unparallelled in history. The structural transformation of society does not, under present socio-economical conditions, give its members a fair chance of understanding or becoming acquainted with the world, but creates a humanity without historical memory.

The disposition of the work from Chapter I to Chapter V follows from the method I have used. I begin with the concrete and proceed by regressing to the principles underlying the concrete. I then follow the development of the principles, investigating the manner of their formation, and discuss the same principles in the specific combination in which they appear in Weber. I thereupon return to the concrete, from which I first proceeded, but now the concrete is viewed as the field which the principles claim to understand.

Chapter I, "Wissenschaft als Beruf", starts with a presentation of the Protestant concept of "Beruf". Then, in a process divided into four moments, the significant role in creation played by *the subject* in Weber is made manifest. Here Weber's conception of philosophy of history is also clarified: namely that the world moves towards an increasing *rationality*, which includes science as its most prominent feature. The problematique of value is also given attention in this connection. Weber's work can be schematically presented by using a series of concepts on different levels:



In *Chapter II, In the Pursuit of a New Category*, it is concluded that investigation of the development of the subject, of irrationality, implies investigation of the break with Hegel's pan-rationality and consequent

developments: the attack on the explanatory force of reason. After a short presentation, the problematique of Left Hegelianism and later re-evaluations of the relations between Marxism and Hegel, together with attempts at giving a rational explanation of history, is temporarily put aside, later to be resumed in Chapter VI. In the irrationalist orientation following upon Hegel, we find thinkers such as Schopenhauer, Kierkegaard and, above all, Nietzsche, who break with the rational and gaze into and beyond the very existence of mankind. The problematique was formulated thus: If, through systematic thinking, historical laws and preordained stages of development, it is not possible to explain the manifoldness of life, then the task consists of finding a new concept which will go beyond and unite these. The task consisted in seeing the products of thought and life from another *perspective*. This step was taken, and from the new viewpoint all these products were seen as *human* products, as *actions*. Then the task became to investigate the underlying intentions, motives, passions etc. of the acting subject. The rational is thus subordinated to the irrational.

This new subject-oriented way of thought had no problem establishing its ancestry in Romanticism and – why not! – from Augustine, in whom Greek reason, objectivity, is perverted into Christian subjectivity. Shattering the mirror, breaking with the principle that "reason is the law of the world", was easy. It sufficed to attack the continuity of the structural principle reaching across the national and cultural boundaries. This had in fact practical advantages, because breaking with the development of this principle on a world-wide level meant, on the national level, to exempt the concrete from the need to change in the same direction as that taken by the supra-national development. This entailed acceptance of historical relativity, according to which each people, each nation and each state follows its own historical destiny without necessarily passing through all distinct stages of development. It also, and above all, entailed the liberation of the individuals from the tyranny of being the puppets of reason, and instead they became, together with their motives and irrational forces, not the means – as for Hegel – but the determining factors of the course of history. But to liberate the individuals from the law of reason and conformity with law is one thing, to legitimize the existence of society – to make society possible – on the basis of these liberated individuals, is quite another. Here Dilthey's "Erlebnis" enters the scene. This concept – stuffed with Romanticism – has a dual character: on the one hand it means the mode in which Man experiences, conceives and gains knowledge of the world around him, on the other hand it means the permanent ingredient in that experience. In opposition to a rational explanation of history, e.g. Hegel's or Marx', Dilthey can thus posit his conception of "Geisteswissenschaft", which can be summarized as follows: a) "Erlebnis", b) its expression ("Ausdruck"), which constitutes the given object

of study and which may vary, and c) understanding ("Verstehen") which varies with the object of study.

How, then, are we to picture the course of history? The section on "The Distinction between Culture and Nature" in *Chapter III, Antipositivists,* purports to give a unified picture of the historical process as conceived by the Neo-Idealists, and to oppose this picture to the rational systems of Hegel and Marx. A series of conceptual definitions give a new content to the Romantic tension between "Geist" and nature. Opposed to nature, functioning according to her own laws, is history, whose fabric is reason. History finds itself in a continuous state of crisis, and it is the task of the great personalities and the élites to lead history out of the crisis. To this end unique actions are needed, deriving from a unique experience of history; unique persons, charismatic personalities, are needed. History is a task shouldered by the élites, while the masses stop at the common and the repetitive. There arises a distance between the two, and a need to cover this distance – i.e. there arises a need for communication. Communication takes place in terms of the logical, which is common to and understood by all. In this way the boundaries between the irrational – the fundamental motive force in history – and the rational are continuously being transposed in favour of the rational.

Thereupon a distinction is made between *culture*, as distinguished by products of spiritual values, and *civilization*, as distinguished by being instrumental, by being a means of rationalization. Civilization occupies an intermediate position between nature and culture. Proceeding from history as the object, three disciplines are arrived at: History, occupied with the unique; Sociology, occupied with the general; and Philosophy, whose subject-matter is universal values.

Now the Neo-Kantians enter upon the scene. Attention is called to the well-known distinction between the *nomothetic* and the *ideographic* established by Windelband – not, however, in accordance with the object but with the formal character of knowledge –, and likewise to the contribution of Rickert concerning the role of values. The distinction thus applies not only between the generalizing and the individualizing sciences, but also between the value-oriented and the non-value-oriented.

From here the way to Weber lies open.

A combination of, on the one hand, the delimitation of the object and the pursuit of understanding of meaning of the Neo-Idealists, and on the other hand the severe demands for scientificity made by the Neo-Kantians, is made possible by a special conception of individualism. In contrast to the abstract and quantitative individualism of the Enlightenment, there emerges a qualitative individualism which first began to take shape during Romanticism,

an individualism conceiving of every individual as a concrete subject, as a unique personality – as a compendium of humanity beyond the concrete and accidental boundaries and impositions of society. Every individual therefor combines two aspects in one person: the one composed of his position in society, the other composed of his personal relation to God, humanity, "Zeitgeist", etc. An outer and an inner aspect: *vocation* and *profession,* united in the Protestant concept of "Beruf". An epistemological legitimacy for a subject thus conceived is derivable from the Neo-Kantian conception of the subject. Here Rickert's distinction between an empirical and a cognitive subject is an aid. The former is composed of the manifestations of consciousness and actions, the latter composes the logical and a priori conditions of knowledge. So Weber can, on the one hand, view empirical reality as the limitless manifoldness of the manifestations of life, and on the other hand he can posit categories to organize this reality, categories which are at once conditions of knowledge and subjectively defined.

In *Chapter IV, Weber,* I treat of Weber's specific formulation of these relations between Neo-Idealism and Neo-Kantianism. First the contradictions between "Verstehen" and "Erklären" are presented, together with Weber's suggestion for a synthesis of them, also expressed in his definition of sociology. Weber rejects the conception of a causal explanation of history held by the materialists. Weber sees the causal explanation as a moment in the interpretative understanding of the meaning of human actions and relations. The synthesis is made by Weber in terms of the values dominating the epoch of the scientist. It is, for him, in accordance with these values that empirical reality acquires meaning, it is in accordance with these values that the scientist chooses and delimits any phenomenon, and it is in accordance with these values that he attempts to establish causal relationships.

The next step is to delimit the relevant subject-matter for sociological research. Weber takes pains to outline a subject-oriented methodology, which characterizes part of human activity – the part to which the subject attributes *meaning* – as *action,* through the mediation of the activity of others becoming *social action,* and which characterizes a plurality of social actions as constituting *social relations.* This subject-oriented methodology allows for the recognition and the investigation of rationality to the extent that it enters into action. Weber discriminates two types of rational action and two types of non-rational action. The main problem arises when Weber attempts to transfer the study to a supra-individual level, and especially when he attempts to study rationality, a study he conceives to be the main task of our discipline. Here is the point at which Weber's thinking is selfcontradictory: he would have *a subject-oriented methodology* undertake the investigation of *a world headed towards ever increasing rationality,* towards ever increasing dehumanization.

According to Weber, the process of rationalization – the fate of our civilization – has gripped Western culture. It is the process that realizes reason within the spheres of culture and civilization. It is implemented by specialized individuals. This specialization entails a specific organizational form, the bureaucracy.

After discussing the problematic concept of rationality, I make a distinction between *theoretical* and *practical* rationality and discuss the relations obtaining between them. Here it is surprising to discover that Weber himself points out, when he discusses the effects of theoretical rationality, that this very rationality transforms the world into a causal mechanism which denies to any intellectual activity the pursuit of the meaningful. He himself points out that the greater the rationality, the more values can be dispensed with in human contact. But instead of looking for a methodology capable of yielding knowledge of the rationalized world and of the implied mechanism, Weber insists on looking for *meaning*, the meaning people give to this world and to this mechanism. As a consequence, the more that rationality pervades a given field, the more does the import of "meaning" withdraw – and to the same extent Weber's methodology looses in significance, in that it looses the given field as an object of study (sociology looses its main task). It withdraws together with "meaning" beyond the rationalized social sphere. In order to find an explanation of this attitude on the part of Weber, it is necessary to look at his Protestant and Romantic assumptions.

A similar contradiction is found in Weber's conception of practical rationality: between his conception of the phenomenon of bureaucracy and his subject-oriented methodology. There is a contradiction involved in the attempt to study the dehumanized phenomenon of bureaucracy – into which individuals are made to fit and in which their actions obey a logic not their own and thereby cease to be actions - with a methodology that is subject-oriented and humanistic. The tension hereby implied has caused later studies – e.g. that of Godelier – to view the problematique both on an individual and on a systemic (supra-individual) level.

In *Chapter V, Back to "Wissenschaft als Beruf": Criticism*, we are back where we started, but now science and its development are seen as the field that Weber's sociology attempts to understand. The intent is now to show the possibilities and the limits of Weber's sociology, through investigating and showing which aspects of science and its development this sociology will allow us to understand, and which aspects are left out. We are again faced with the same problem as before, as regards the relationship between meaning and rationality.

In accordance with his methodology, Weber is in pursuit of the meaning attributed to science, and in accordance with his theroetical line of reasoning

he sees science as a feature, and the most prominent one, of rationality. Weber pays hommage to the dual composition of the field of science which contains of both the *logical* and the *hitorical*. But his pursuit of meaning, directing itself only to the historical element in science, reduces the historical to a mere quest for meaning and values, while totally disregarding the logical aspect. Moreover, since meaning, according to this line of thought, is always ascribed to the object (in our case science) by the subject, it is a truism to state that meaning varies from epoch to epoch, because the subject also varies; to state that science lacks intrinsic meaning is equally a truism on these premises, because the meaning of science is ascribed to it by the subject. Meaning is what joins and interrelates subject and object.

The historical cannot be reduced to mere meaning. The historical aspect unites science to the rest of the society in which it is pursued, and gives content to scientific activity by framing and seeking answers to the fundamental questions of science. The historical aspect includes also the practical application of science. The logical aspect, again, comprises not only the rules of logic and method, but also the specific combination of them when applied, which constitutes a specific mode of production of knowledge. But Weber does not go beyond the pursuit of meaning.

The two aspects, the historical and the logical, can be studied historically. Such studies of the historical aspect always give us information about concrete conditions, relations and changes, and about the application and realization of science. A historical (not historicist) study of the logical aspect gives us information about the universal, about the transformation and development of the logical preconditions of science itself from the patterns set by history in ever more universal and advanced forms.

The limitations of Weber due to his subject-orientation are discussed in contrast to other views on the problem of the development of science. Weber's thesis on value-neutrality in the class-room is then discussed in relation to his thesis on value-orientation. The neutrality that Weber desires to see in the class-room is impossible to realize. Three lines of argument against Weber's conception are mentioned. In the first place, neutrality cannot be realized in teaching, about the "theoretical constructions" of value-oriented scientists. In the second place, the problem of neutrality is not resolved through the mere neutrality of the teacher towards the "facts" to be taken up in the class-room: for the question arises as to who shall choose and decide what "facts" shall be taught. In the third place, "facts" do not necessarily exclude of value-judgements. It is suggested that an alternative to Weber's conception might be – having first gone beyond the subject-orientation of Weber and having accepted as a "fact" the omni-presence of values – to take a structural view of the problem and orient instruction towards the study of

the several and specific modes of production, that have contributed to our knowledge, and of the principles underlying them. This manner of proceeding would not reduce the problem to a personal level – the neutrality of the individual teacher – but would instead expose the values that pervade the various schools and make possible a demonstration of the historical character of the logical principles, i.e. their limitations as well as their possibilities. An instruction with this orientation would combine *critical* with scientific activity.

In *Chapter VI, Georg Lukács,* the development of the problem of rationality in Lukács is studied. In the opening pages I outline the general features of the transformation of intellectual life that characterizes the beginning of our century. Lukács' intellectual background is sketched and the position occupied by his work "History and Classconsciousness" is elucidated in relation to Neo-Idealism, Neo-Kantianism and "positivist" Marxism – as this latter is understood by him.

Lukács is to a great extent occupied with the problem that pervades German thinking, the interrelation of subject and object, and with the antinomies deriving from the understanding of this relation. But Lukács also formulated a new problematique based on Marx' eleventh thesis on Feuerback: ". . . to change the world." In agreement with traditional thinking, Lukács saw that subject and object – the two worlds – coincide in *action.* But Lukács held that all attempts taking as a point of departure the individual-subject are bound to fail, because the relations between subject and object are broken down; and when the object is society it is abandoned and becomes estranged and totally broken away from the individual-subject.

By introducing the Hegelian concept of *totality* Lukács solved this antinomy. He saw society as the totality subject-object, whereof the subject was supra-individual - the social classes. In this manner reified reality is again united to the subject and can be shown to be relative and thereby changeable. Marx' commodity-fetischism and Weber's demonstration of the rationalization in process were united by Lukács in the concept of reification. Objective reality can, however, only be conceived as reifying in terms of the Hegelian system, where objectivity and alienation are considered to be identical and abolition of alienation entails abolition of the object. Marx, on the contrary, does not conceive objectivity as alienation. In his conception, the object cannot be subjectified and abolished, but has an objective existence, independent of will, consciousness, etc. Lukács came to realize the fundamental mistake involved in identifying alienation with objectivity, as Hegel does, when he had read Marx' manuscript of 1844. But to "acknowledge the mistake" does not suffice to solve his problem; on the contrary, it implies

the appearance of a new problem: the task will now be to work out the consequences of this new recognition.

What is left of Lukács' reification when it is purged of the Hegelian element? His original concept of reification disintegrates and two new concepts of reification appear. On the one hand Marx' commodity-fetischism, dependant on a specific mode of production – the capitalist – and on the other hand a process that consists in the gradual rationalization of all society, and that, in contrast to the former concept, was not conceived of as confined to a given age. In Lukács' view, this process of rationalization, founded on the principle of calculus, was decisive for the structure of society, and not the other way round. Here Lukács repeats Weber's mistake: to promote a phenomenon that is the product of a given mode of production to the status of theoretical determinant. With this Lukács reaches the limits of his possibilities.

In the *Conclusion, A Settling of Accounts*, I continue the discussion. Lukács did succeed, in my opinion, in giving a theoretical content to the blind rationality that the world is developing towards. He identified the rationality of the different levels of society and of thought, and he tried to dissolve the dichotomy between them, i.e. between thought and being. Lukács thereby delimited the field of dialectical rationality. But the influence of Hegel hindered him from seeing the dialectical relation between forces of production and conditions of production as determinant; instead he thought of the relations between subject and object as determinant. If the consequences of the thesis that the object is not abolished with alienation – that the object has an existance independent of the subject – are to be fully considered, and this object is conceived of as an organized society, then rationality is bound to appear in a different light. Rationality would then be understood in the terms defined by the organized object – that is, as an effect, as a feature of a given social system and a given mode of production. Rationality would cease to appear as a force in itself and of itself, and would instead appear as a dependent variable. Rationality would cease to be used as an explanatory concept and would instead be explained in terms of other concepts.

REFERERAD LITTERATUR

Althusser, Louis: *"För Marx"* (1960–65). Cavefors, Stockholm 1968.
–: *"For Marx"* (1960–65). Penguin Books, Harmondsworth 1969.
–: *"Lenin och filosofin"* (1968). Cavefors, Stockholm 1969.
–: *"Essays in self-criticism"* (1973–75). NLB 1976.
Andersson, Sten: *"Som om"*. Korpen, Göteborg 1977
Antoni, Carlo: *"From History to Sociology, the transition in German historical thinking"* (1940). Merlin Press, London 1962.
Aristoteles: "Analitica Prótera". Engelsk utgåva av Harold P Cook: *"The Categories of interpretation. Prior Analytics"*. Heinemann, London 1962.
Aron, Raymond: *"German Sociology"* (1936). The Free Press of Glencoe, New York 1964.

Beetham, David: *"Max Weber and the Theory of Modern Politics"*. Allen and Unwin, London 1974.
Bendix, R och Roth, G: *"Scholarship and partisanship"*. University of California Press, London 1971.
Bendix, Reinhard: *"Max Weber. An Intellectual Portrait"* (1959). Methuen, London 1977
Bruun, H H: *"Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology"*. Munksgaard, Köpenhamn 1972.

Carr, E H: *"What is History"* (1961). Penguin Books, Harmondsworth 1971.
Cassirer, Ernst: *"An essay on Man"* (1944). Bantam Books, New York 1970.
–: *"The logic of the Humanities"*. (1960) Yale University Press, New Haven and London 1974
–: *"The problem of knowledge"*. Yale University Press, New Haven and London 1974
Cohen, M R: *"Reason and Nature"* (1931). The Free Press of Glencoe, London 1964
Colletti, Lucio: *"Marxism and Hegel"* (1969). New Left Review Editions, London 1973
–: *"From Rousseau to Lenin"*(1969). NLB, London 1976.
Collingwood, R G: *"The Idea of History"* (1946) Oxford University Press, Oxford 1973
Connerton, Paul (ed.): *"Critical Sociology"*. Penguin Books Harmondsworth 1976
Coniavitis, Thomas: *"Några metodologiska reflektioner"* Stencil Sociologiska institutionen, Uppsala 1975.
Coser, Lewis A och Rosenberg Bernhard (ed.): *"Sociological Theory"* (1957) Macmillans, New York 1966.
Coser, Lewis A *"Masters of Sociological Thought"*. Med förord av Robert Merton Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1971.
Croce, Benedetto: *"Europas historia under 1800-talet"* Natur och kultur, Helsingfors 1937
–: *"Philosophy – Poetry – History. An anthology of essays"*. Oxford, London 1966.

Dencik, Lars (ed.): *"Scientific Research and Politics"*. Studentlitteratur, Lund 1969.
Dilthey, Wilhelm: *"The essence of Philosophy"* (1907) The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1954.
–: *"Gesammelte Schriften"*, band VII. von Teubner, Leipzig und Berlin 1927.
–: *"Pattern and meaning in History"* (1927). Harper Torchbook, New York 1962.

Dostojevskij, Fjodor: *"Anteckningar från ett källarhål"* (1864). Tidens förlag, Stockholm 1974.
–: *"Onda andar"* (1871–72). Aldus, Stockholm 1973.
Durkheim, Emile: *"The rules of sociological method"* (1895). The Free Press, New York 1966.

Emmet, Dorothy och MacIntyre, Alasdair (ed.): *"Sociological Theory and Philosophical Analysis"*. Macmillan Student Editions, London 1970.
Engels, F och Marx, K: *"The German Ideology"* (1845–46). Progress Publishers, Moskva 1968.
Engels, F: *"Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy"* (1888). Progress Publishers, Moskva 1969.
–: *"Anti-Düring"* (1894). Progress Publishers, Moskva 1969.
Epiktetos: *"Handbok i livets konst"*. Björck och Börjesson, Stockholm 1949.
Eriksson, Björn: *"Om den sociologiska analysen av kunskap"*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1972.
–: *"Problems of an Empirical Sociology of Knowledge"*. Almqvist och Wixell, Uppsala 1975.

Fichant, Michel och Pécheux, Michel: *"Om vetenskapernas historia"* (1969). Cavefors, Stockholm 1971.
Fischer, Ernst: *"Marx in His Own Words"* (1968). Pelican Books, London 1973.
Freund, Julien: *"The Sociology of Max Weber"* (1966). Penguin University Books, Harmondsworth 1972.
Freyer, Hans: *"Eisagogi stin koinoniologia"* (1931) /Introduktion till sociologi/. Anagnostidis, Aten

Gadamer, H-G: *"Truth and Method"* (1960). The Seabury Press, New York 1975.
Gardiner, Patrick (ed.): *"Theories of History"*. The Free Press, Glencoe 1959.
Georgoulis, K: *"Eidiki Didaktiki"* /Speciell pedagogik/. Aten.
–: *"Aisthitfika' kai filosofiká meletimata"* /Estetiska och filosofiska Studier/ Sitheris, Aten 1964.
Gerth, H H och Mills, C Wright (ed.): *"From Max Weber. Essays in sociology"* (1948). Routledge and Kegan Paul, London 1970.
Giddens, Anthony: *"Politics and Sociology in the Thought of Max Weber"*. Macmillan Press, London and Basingstoke 1972.
–: (ed.): *"Positivism and Sociology"* (1974). Heinemann, London 1975.
–: *"New Rules of Sociological Method"*. Basic Books, New York 1976.
Ginsberg, Morris: *"Essays in sociology and social philosophy"* (1954). Penguine Books, Harmondsworth 1968.
Godelier, Maurice: *"Rationality and Irrationality in Economics"* (1966). Monthly Review Press, New York 1972.
–: *"Ekonomisk antropologi"*. Tiden, Stockholm 1971.
Goldmann, Lucien: *"The Human Sciences and Philosophy"*. Cape Edition, London 1969.
–: *"Isagogi ston Lukács kai ston Heidegger"* /Introduktion till Lukács och Heidegger/ (1973). Aten 1975.
Gouldner, A W: *"For Sociology"* (1973). Penguin Books, Harmondsworth 1975.
Gustafsson, Bo (ed.): *"Karl Marx och Friedrich Engels i urval"*. Wahlström och Widstrand, Stockholm 1965.
Gustavsson, Sverker: *"Debatten om forskningen och samhället"*. Almqvist och Wiksell, Uppsala 1971.
Gutmann, James: "Introduktion" till *"Schelling: Of human freedom"*. The Open Court Publishing Company, Chicago 1936.

Hauser, Arnold: *"The social history of art"*. Routledge and Kegan Paul, London 1968.
Hegel, G W F: *"Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte"* (1837, 1840, 1917). 1840 års upplaga, von Duncker und Humblot, Berlin 1848.

–: *"Reason in history"*. Introduktionen till andra upplagan (1840) av "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". Översatt till engelska och med introduktion av Robert S Hartman. The Bobbs-Merrill Company. Indianapolis and New York 1953.
Hodges, H A: *"Wilhelm Dilthey, an Introduction"*. Routledge and Kegan Paul, London 1944.
Hook, Sidney: *"From Hegel to Marx"* (1962). The University of Michigan Press, Michigan 1971.
Horkheimer, Max: *"Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie"*. Stuttgart 1930.
Hughes, H Stuart: *"Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930"* (1959). Paladin, St Albans 1974.
Husserl, Edmund: *"Phenomenology and the Crisis of Philosophy"* (1910–36). Harper Torchbooks, New York 1965.
Håkansson, Kaj: *"Socialism som självstyre"*. Prisma, Stockholm 1973.

Israel, Joachim: *"Alienation: från Marx till modern sociologi"*. Rabén och Sjögren, Stockholm 1968.

James, William: *"Ett pluralistiskt universum"*. Björck och Börjesson, Stockholm 1924.
Jaspers, Karl: *"General Psychopathology"* (1923). Manchester University Press, Manchester 1963
–: *"Kant"* (1957). Harvest Book, New York 1962.
–: *"Schicksal und Wille"*. R Piper o Co, München 1967.

Kanelopoulos, Panayotis: *"Provlimata filosofias kai Koinoniologias tis Istorias"* /Problem i Historiefilosofin och Sociologin/. Aten 1936.
Kaplan, Abraham: *"The New World of Philosophy"*. Collins, London 1962.
Kierkegaard, Sören: *"Philosophical Fragments"* (1844). Med introduktion och kommentar av Niels Thulstrup (1955). Princeton University Press, Princeton 1974.

Landquist, John (ed.): *"De filosofiska mästerverken"*. del II. Bonniers, Stockholm 1953
Leander, Folke: *"Nya synpunkter på romantiken"*. Bonniers, Stockholm 1944.
Lefebvre, Henri: *"Lenins tänkande"* (1957). Zenit, Rabén och Sjögren, Uddevalla 1971
Lenin, V I: *"Collected Works"*, vol 14 och 38. Foreign languages publishing house, Moskva 1968
Levine, Donald (ed.): *"Georg Simmel on individuality and social forms"*. Univ of Chicago Press, Chicago 1971.
Lichtheim, Georg: *"Lukács"*. Fontana, Bungay, Suffolk 1970.
Liedman, Sven-Erik: *"Från Platon till Lenin"*. Aldus, Stockholm 1972.
Ljungdal, Arnold: *"Problemet Kierkegaard"*. Norstedts, Stockholm 1964.
–: *"Georg Lukács och marxismens estetik"*. Stockholm 1967.
–: *"Marxismens världsbild"* (1947). Pan, Stockholm 1967.
Lukács, Georg: *"Soul and Form"* (1910). Merlin Press, London 1974.
–: *"The Theory of the Novel"* (1914–15). Med förord av Lukács från 1962. Merlin Press, London 1971.
–: *"The Young Hegel"* (1947). Merlin Press, London 1975.
–: *"History and Class Consciousness"* (1923). Med förord av Lukács från 1967. Merlin Press, London 1971.
–: *"Historia och Klassmedvetande"* (1923). Med förord av Gunnar Gunnarsson. Cavefors förlag, Berlingska boktryckeriet 1970.
–: *"Aisthitikà dokimia"* /estetiska essäer/. Aisthitiki Diogenis, Aten 1971.
–: *"Marxism and human liberation"*. Delta Book, New York 1973.

MacIver, R M och Page, Charles H: *"Society. An introductory Analysis"*. Macmillan, London 1962.
–: *"On community; society and power"*. University of Chicago Press, Chicago and London 1970.
–: *"Social causation"*. Ginn, Boston 1942.

Mannheim, Karl: *"Essays on the sociology of culture"* (1956). Routledge and Kegan Paul, London 1967.
Marcuse, Herbert: *"Negations. Essays in critical theory"* (1965). Penguine Books, Harmondsworth 1972.
–: *"Reason and Revolution"* (1941). Routledge and Kegan Paul, London 1969.
Martindale, Don: *"The nature and types of sociological theory"* (1961). Routledge and Kegan Paul, London 1970.
Marx, Karl: *"Economic and Philosophical manuscripts of 1844"*. Lawrence and Wishart, London 1970.
–: *"Economic and Philosophical manuscripts of 1844"*. Penguin Books 1975. Med kommentar av Colletti.
–: *"Grundrisse"* (1857–58, 1953). Penguin Books, Harmondsworth 1973.
–: *"Capital"* (1867), Vol 1. Lawrence and Wishart, London 1967.
–: *"Människans frigörelse"* (1843–48, 1932). Aldus, Stockholm 1965.
Merton, Robert: *"Sociological Theory and Social Structure"* (1957). The Free Press, New York 1967.
Mészáros, István (ed.): *"Aspects of History and Class Consciousness"* (1971). Routledge and Kegan Paul, London 1973.
Meyerhoff, Hans (ed.): *"The Philosophy of History in our time"*. Doubleday Anchor Books, New York 1959.
v Mises, L: *"Human Action, a treatise of economics"*. Yale University Press, New York 1949.
Mommsen, Wolfgang J: *"The Age of Bureaucracy"*. Basil Blackwell, Oxford 1974.
Mourelos, G: *"Themeliodeis ennoies tis syghronis filosofias kai epistimologias"* /Grundläggande begrepp i den moderna filosofin och epistemologin/. Egnatia, Salonika 1976.

Natanson, M (ed.): *"Philosophy of the Social Sciences"*. Random House, New York 1963.
Nelson, Leonard: *"Socratic Method and Critical Philosophy"* (1949). Dover Publications, New York 1965.
Nietzsche, Friedrich: *"The birth of tragedy and the case of Wagner"* (1872). Vintage Books, New York 1967.
–: *"Beyond Good and Evil. Prelude to a philosophy of the future"* (1886). Penguine Books, Harmondsworth 1973.
–: *Nietzsches Gesammelte Werke"*, band X (1872–76). Naumann, Leipzig 1903.
–: *"I genesi tis filosofias"* /Filosofins ursprung/. Urval ur Band X. Mari Korontsi, Aten 1975.
–: *"Nietzsches Gesammelte Werke"*, band XVIII (1884–88). Musarion Verlag, München 1926
–: *"O Europaikós midenismos"* (1884–88). /Den europeiska nihilismen/. Enkyklopaidikes Ekdoseis, Aten 1962.

Outhwaite, William: *"Understanding Social Life. The Method called Verstehen"*. Georg Allen and Unwin, London 1975.

Palmer, Richard E: *"Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer"*. Northwestern University Press, Evanston 1969.
Papanoutsos, E P: *"Gnosiologia"* /Kunskapsteori/. Ikaros, Aten 1973.
Parkinson, G H R (ed.): *"Georg Lukács. The man, his work and his ideas"*. Vintage Books, New York 1970.
Parsons, Talcott: *"The Structure of Social Action"*, vol II: Weber, (1937). The Free Press, New York 1968.
Pinkus, Theo (ed.): *"Conversations with Lukács* (1967). The Merlin Press, London 1974.

Pivčević, Edo: *"Husserl and Phenomenology"*. Hutchinson University Library, London 1970.
Platon: *"Dialoger"*. Forumbiblioteket, Uddevalla 1955.
–: *"Staten"*. Wahlström och Widstrand, Halmstad 1969.
Polanyi, Michael: *"The study of Man"*. Routledge and Kegan Paul, London 1959.
Pontara, Giuliano (ed.): *"Etik, Politik, Revolution"*, vol 1. Bo Cavefors förlag, Esselte tryck 1971.
Popper, Karl: *"The Open Society and its Enemies"*, vol 2: Hegel och Marx. (1945). Routledge and Kegan Paul, London 1966.
–: *"Objective Knowledge; An Evolutionary Approach"*. Oxford University Press, Oxford 1973.
Poulantzas, Nicos: *"Politisk makt och sociala klasser"* (1968). Partisanförlaget, Falköping 1970.

Ricoeur, Paul: *"Freud and Philosophy. An essay on Interpretation"*. Yale University Press, New haven and London 1970.
Rickert: *"Der Gegenstand der Erkenntnis"*. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1915.
Rickman, H P (ed.): *"Wilhelm Dilthey: Pattern and Meaning in History"*. Harper Torchbooks, New York 1962.
–: *"Understanding and the Human Studies"*. Heinemann Educational Books, London 1967.
Robertson, H M: *"Aspects of the Rise of Economic Individualism"*. Cambridge University Press, Cambridge 1933.
Rosenthal, M M: *"Archés dialektikis logikis"* / Den dialektiska logikens principer/ Gagarin, Aten 1962.
–: *"Dialektiká problimata sto Kefalaio tou Marx"* /Dialektiska problem i Marx' Kapitalet/ Anagnostidis, Aten.
Runciman, W G: *"A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science"* Cambridge University Press, Cambridge 1972.
Russel, Bertrand: *"History of Western Philosophy"* (1946). Allen and Unwin, London 1967.

Sahay, Arun (ed.): *"Max Weber and Modern Sociology"*. Routledge and Kegan Paul, London 1971.
Samuelsson, Kurt: *"Ekonomi och Religion"* (1957). Rabén och Sjögren, Stockholm 1965.
Sartre, Jean-Paul: *"Critique of Dialectic Reason"* (1960). NLB, London 1976.
Santayana, Georg: *"The German Mind: a Philosophical diagnosis"* (1920). Thomas and Cromwell Company, New York 1968.
Schelling, F V I: *"Föreläsningar öfver Methoden för det Academiska Studium"* (1802). Carl Fr Ekmarck, Strengnäs 1812.
Schjelderup, H K och Winsnes, A H: *"Europas filosofi"* (1959). Wahlström och Widstrand, Stockholm 1965.
Schleiermacher, Friedrich: *"On religion"* (1799). Harper Torchbooks, New York 1958.
Schutz, Alfred: *"The Phenomenology of the Social World"* (1932). Heinemann Educational Books, London 1972.
Simmel, Georg: *"On individuality and social forms"* (1905–11). University of Chicago Press, Chicago 1971.
Slater, Phil: *"Origin and significance of the Frankfurt School"*. Routledge and Kegan Paul, London 1977.
Stace, W T: *"The Philosophy of Hegel"* (1924). Dover Publications, London 1955.
Stern, F (ed.): *"The Varieties of History"* (1956). Macmillan, Bungay, Suffolk 1970.

Theotherakoulos, I N: *"O Faust tou Goethe"* /Om Goethes Faus/. Aten 1956.
Therborn, Göran: *"Vad är bra värderingar värda*. Zenitserien, Lund 1973.
–: *"Science, Class and Society"*. Eget förlag, Göteborg 1974.
–: *"Frankfurtskolan"*. Arkiv Studiehäften, Göteborg 1976.
Tolstoy, Leo: *"Krig och Fred"* (1869). Forum, Lund 1973.

Tönnies, Ferdinand: *"Community and Association"* (1887). Routledge and Kegan Paul, London 1955.

Wartofsky, M W: *"Conceptual foundations of scientific thought"* (1968). Macmillan, London 1969.
Vázquez, A S: *"The Philosophy of Praxis"* (1966). Merlin Press, London 1977.
Weber, Alfred: *"History of Philosophy"* (1892). Scribners.
Weber, Marianne: *"Max Weber, a biography"* (1926). John Wiley and Sons, New York 1975.
Weber, Max: *"The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations"* (1896, 1909). New Left Review Editions, London 1976. Med introduktion av R I Frank.
–: *"Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics"* (1903–06). The Free Press, New York 1975.
–: *"The Methodology of the Social Sciences"* (1903–17). The Free Press, New York 1968.
–: *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"* (1904–05). Unwin University Books, London 1968. Med kommentarer av Talcott Parsons.
–: *"On Universities"* (1908–19). University of Chicago Press, Chicago and London 1974. Med introduktion av Edward Shils.
–: *"Gesammelte politische Schriften"*. München 1921.
–: *"The Theory of Social and Economic Organization"* (1922, 1951–58). The Free Press, New York 1969. Med introduktion (1949) av Talcott Parsons.
–: *"Economy and Society. An outline of interpretive sociology"* (1922, 1951–58). Bedminster Press, New York 1968. Med introduktion av Guenther Roth.
–: *"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre"*. Mohr, Siebeck, Tübingen 1951.
Wellek, R: *"Germanikos kai anglikos romantismos"* /Tysk och engelsk romantik/, Erasmos, Aten 1976.
Wells, Alan: *"Social Institutions"*. Heinemann, London 1970.
Wertheim, W F: *"Evolution and Revolution. The Rising Waves of Emancipation"*. Penguine Books, Harmondsworth 1974.
Whitehead, Alfred N: *"Science and the modern world"* (1925). The Free Press, New York 1967.
Wilson, Robert (ed.): *"The arts in Society"*. Prentice-Hall, Englewood 1964.
Windelband, Wilhelm: *"Preludier"*. Bonniers, Stockholm 1915.
Wolff, Kurt H (ed.): *"The Sociology of Goerg Simmel"* (1950). The Free Press, New York 1964.
v Wright, G H: *"Explanation and Understanding"*. Routledge and Kegan Paul, London 1971.
Wrong, Denis (ed.): *"Max Weber"*. Prentice-Hall, New Jersey 1970.

Tidskrifter

Acta Sociologica, vol 15, nr 1.
Andreski, Stanislav: "Method and Substantive Theory in Max Weber" i *The British Journal of Sociology,* nr 15/1969.
Eliaeson, Sven: "Some recent interpretations of Max Weber's methodology" i *Sociological Analysis and Theory,* Vol VII, No 1, febr 1977.
Elzinga, Aant: "Objectivity and Partisanship in Science" i *Etnos* 1975.
Greisman, H C: " 'Disenchantment of the world': romanticism, aesthetics and Sociological theory" i *British Journal of Sociology.* Vol 27, nr 4, december 1976.
Habermas, Jürgen: "Knowledge and Interest" i *Inquiry,* Vol 9, 1966.
Hist, P och Savage, S: "Parsons, Weber och historicismen" i *Häften för kritiska studier"* nr 4, 1976.
Jones, G S: "Marxism of the Early Lukács" i *New Left Review,* no 70, november–december 1970.
Levine, Donald m fl: "Simmel's influence on American sociology" i *American Journal of Sociology,* vol 81, nr 4.

Lukács, Georg: "Max Weber and German sociology" i *La Nouvelle Critique* Juli–Augusti 1955.
McIntosh, Donald: "Weber and Freud: On the nature and sources of authority" i *American Sociological Review,* vol 35, oktober 1970, nr 5.
v Mises, L: "The treatment of 'irrationality' in the social sciences" i *Philosophy and phenomenological research,* 1943–44.
Political Theory, volym 5, nr 2, maj 1977.
Roth, Guenther: "History and Sociology in the work of Max Weber" i *The British Journal of Sociology* no 3, september 1976.
Savrami, D: "I simboli tou Max Weber stin pliresteri katanoisi tis orthódoxis eklisias" /Max Webers bidrag till en bättre förståelse av den ortodoxa kyrkan/ i *The Greek Review of Social Research* nr 23, 1975.
Therborn, Göran: "Louis Althusser: Kunskapsteori och klasskamp" i *Zenit* nr 3, 1974
Zenit nr 24.
Zetterberg, Hans: "Recension" i *Sociologisk Forskning* nr 1, 1975.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Studia Sociologica Upsaliensia
Editor: Torgny T. Segerstedt

---

1. Torgny T. Segerstedt: Tekniskt bistånd och social struktur. 1962.
2. Torgny T. Segerstedt: Humanisternas yrkesval. En provundersökning 1963.
3. Torgny T. Segerstedt: Naturvetarnas yrkesval. 1964.
4. Torgny T. Segerstedt: Den akademiska gemenskapen. En sociologisk skiss. 1966.
5. Adam Heymowski: Swedish "Travellers" and Their Ancestry. A Social Isolate or an Ethnic Minority? 1969.
6. Torgny T. Segerstedt: Socialt system för samfärdsel. 1970.
7. Björn Eriksson: Om den sociologiska analysen av kunskap. Några steg i riktning mot ett kunskapssociologiskt paradigm. 1972.
8. Per Säfholm: The River-Lake Nilotes. 1973.
9. Peder Hård av Segerstad: Litteratursociologi – ett bidrag till ämnets teoriutveckling. 1974.
10. Björn Eriksson: Problems of an Empirical Sociology of Knowledge. 1975.
11. Erik Ask-Upmark: Cerebrovascular Lesions and Oral Contraceptives. 1976.
12. Thomas Coniavitis: Irrationalitet – Rationalitet. Max Weber – Georg Lukács: en uppgörelse. 1977.
    1977.

Uppsala Offset Center AB 1977

ISBN 91-554-0682-3
ISSN 0585-5551